RAÚL CERVERA MILÁN

ALGUNAS TRANSICIONES CULTURALES DEL CRISTIANISMO OCCIDENTAL

Valoración a la luz de la eclesiología

Departamento de Publicaciones

UNIVERSIDAD PONTIFICIA DE MÉXICO

México 2015

Colección: Subsidios Didácticos 12

ALGUNAS TRANSICIONES CULTURALES DEL CRISTIANISMO OCCIDENTAL Valoración a la luz de la eclesiología

Autor: RAÚL CERVERA MILÁN
©Derechos reservados
Primera edición 2015
ISBN:

RAÚL CERVERA MILÁN

DEPARTAMENTO DE PUBLICACIONES

©Universidad Pontificia de México A.C.

Victoria 98

14000 Tlalpan

México D.F.

Tel. 55 73 06 00

www.pontificia.edu.mx

publicaciones@pontificia.edu.mx

Responsable de la edición
Antonio Ernesto Palafox Cruz

Formato de interiores

Ma. Isabel Martínez Patiño

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN 9

PRIMERA PARTE 13

1. La historia del mensaje cristiano como sucesivas inculturaciones de *inculturaciones* previas 15

SEGUNDA PARTE 21

2. ¿Sucesivas *inculturaciones* de inculturaciones previas? 23

2.1 Esquema de algunos de los grandes hitos de la misión 23

A) Los inicios 24

B) La inculturación como resignificación cristiana de ritos y símbolos en rituales periféricos. 25

C) Retroceso de los emprendimientos misioneros 27

D) La inculturación como resignificación cristiana de ritos y símbolos en rituales periféricos; el diálogo intercultural. 28

E) Una reforma inconclusa 29

2.2 Dos grandes momentos en la relación del cristianismo con las culturas: el cristianismo mediterráneo de los siglos II y III; la Iglesia oficializada como religión del Imperio 30

A) La transición al diálogo intercultural y la interculturalidad 31

B) De la interculturalidad a la aculturación 35

TERCERA PARTE 41

3. Algunos aspectos de la configuración y la actuación del agente de la misión 43

3.1 Instrumental sociológico 44

3.2 Profetas, sectas y herejes 47

A) Las comunidades cristianas de la cuenca del Mediterráneo en los siglos II y III 47

a) Relaciones con el diferente y con la diferencia 48

b) El reconocimiento profético, en libertad, de la autoridad civil 61

B) El cristianismo, religión del Imperio 65

a) Los otros cristianos y las religiones 65

b) El brazo secular 69

CUARTA PARTE 73

4. Valoración eclesiológica de las actitudes del agente de la misión 75

4.1.Instrumental eclesiológico del Vaticano II 75

A) Pueblo de Dios 75

B) Cuerpo de Cristo 77

C) Templo del Espíritu 79

4.2 Conclusión: Configuraciones históricas e imágenes eclesiológicas 81

A) Catolicidad o exclusivismo 81

B) El poder o el Evangelio 83

BIBLIOGRAFÍA 85

INTRODUCCIÓN

Vivimos en un mundo pluricultural. Siempre ha sido así. La diferencia es que anteriormente se vivía la relación entre diferentes culturas sin mucha conciencia y, menos, una reflexión explícita; en esta misma forma ocurrían también fenómenos de interculturalidad y de etnocentrismo –como se verá después-; en los estratos 'educados' esta actitud se debía, entre otras cosas, a la concepción normativa de cultura que concebía las estructuras mentales propias como únicas o, al menos, como mejores. En estos contextos, la asunción de elementos de una cultura ajena podía llegar a ser sancionada.

La aceptación o el rechazo explícitos de la interculturalidad constituyen un hecho social del presente. La aparición y el desarrollo de las disciplinas antropológicas han contribuido a ello; también ha hecho lo propio la narrativa contemporánea acerca de los derechos humanos. Finalmente asistimos a enfrentamientos de puntos de vista: el diálogo intercultural frente a la aculturación, la interculturalidad frente al etnocentrismo; enfrentamientos que, por cierto, afectan, complejiza e, incluso, conflictúan la manera de entender la obra de evangelización.

La Iglesia católica, en su afán por adaptarse a los nuevos tiempos a partir del Concilio Vaticano II, respondió a las transformaciones citadas con el concepto de inculturación, con la intención de que se llevara a la práctica en las acciones de evangelización. Esto ha significado un avance encomiable a todas luces; sin embargo, no es suficiente, pues esta doctrina ha sido cuestionada por sus límites semánticos, los cuales contrastan con la complejidad de lo real; por ello se hace necesario seguir avanzando. [1]

---

[1] Éste y otros tópicos emparentados han sido introducidos ya en el trabajo: R. Cervera, *Vino nuevo en odres nuevos*: Christus (México) núm. 800 (enero-febrero de 2014) Págs. 47-57.

En esta reflexión trataremos de proporcionar algunas claves para una lectura de algunos trechos de la historia de la misión cristiana, posteriormente católica, desde la perspectiva de la relación entre culturas. Haremos esto con el propósito de responder a la pregunta de si es posible descubrir algún tipo de vinculación entre los procesos de diálogo intercultural o aculturación que se han dado en la labor misionera y dos aspectos de las diferentes configuraciones que han adoptado el cristianismo y el catolicismo en algunos momentos de su historia: el primero es la manera como se han situado ante los otros, sea quienes han ensayado diferentes modos de formular las creencias cristianas, sea quienes profesan otros credos; el segundo aspecto es la forma como ha modelado sus vínculos con los Estados y el poder político. El primer tema remite a la nota de la catolicidad de la Iglesia; el segundo, a su misión en el mundo.

Para lograr esta meta daremos cuatro pasos: en primer lugar vamos a repasar esquemáticamente varias nociones que aparecerán a lo largo de esta reflexión; de manera particular, las de cultura, religión, revelación y fe; esto nos permitirá constatar que, a lo largo de la historia, sólo ha podido haber algunos momentos de inculturación, en sentido estricto. En un segundo momento daremos un repaso histórico, también esquemático, de algunas etapas de la historia de la misión cristiana y, posteriormente, católica. De este modo estaremos en condiciones de cuestionar fundamentadamente el enfoque abstracto con el que suele aplicarse el concepto de inculturación. En seguida abordaremos directamente la pregunta que guía esta reflexión. Para ello nos auxiliaremos del concepto de campo religioso, de la mano de P. Bourdieu, el cual nos permitirá analizar algunas de las configuraciones históricas del catolicismo a las que hemos aludido en el párrafo anterior. Con estos elementos propondremos un entrecruce provisional entre estas formas históricas, por un lado, y la interacción que se ha establecido con otras culturas, por otro. Finalmente ensayaremos una valoración eclesiológica de estos procesos, bajo la guía del Concilio Vaticano II.

Advertimos de entrada que, conscientemente, no vamos a analizar el papel que desempeñaron los cristianismos populares en los procesos históricos que nos ocuparán, porque ya hemos llevado a cabo este ejercicio, si bien de manera inicial, en el texto de nuestra autoría citado más arriba. Además, el enfoque de los investigadores que hemos consultado tiene como referente predominante la obra de pensadores creyentes pertenecientes, en términos generales, a los estratos académicamente cultivados. De este modo quedará en la penumbra la respuesta a si acontecía algo de manera más autónoma en las capas populares cristianas y la manera como esos pensadores entraban en relación –o no lo hacían- con éstas.

Dadas las dimensiones de este escrito, no hay que suponer ninguna pretensión de exhaustividad; al contrario. En esta línea las conclusiones con respecto a la pregunta central a las que llegaremos las consideramos estrictamente preliminares e hipotéticas.

Finalmente, mantenemos constantemente como trasfondo de esta reflexión los hechos que caracterizaron a la conquista, colonización y catolización de los pueblos originarios del continente americano y, posteriormente, los procesos de esclavización y catolización de los pueblos africanos que fueron secuestrados y trasladados desde ese continente hasta estas tierras.

PRIMERA PARTE

PRELIMINARES

La historia del mensaje cristiano como sucesivas inculturaciones de *inculturaciones previas*

1. La historia del mensaje cristiano como sucesivas inculturaciones de inculturaciones previas

Antes de comenzar la exposición histórica será de utilidad dilucidar el significado de algunos de los conceptos de los que nos valdremos en el curso de la presente reflexión.

Inculturación, interculturalidad y aculturación

El término inculturación proviene de una estirpe teológico-pastoral católica y ha sido explicado desde un doble movimiento que incluye, por un lado, una encarnación del mensaje evangélico en las diferentes culturas; por otro, la asunción, en la vida y la acción de la Iglesia, de las mentalidades y costumbres de los pueblos que acoge en su seno [2].

Por lo que toca al término interculturalidad, de estirpe antropológica, L. Mújica, por ejemplo, habla de un proceso por el cual «las culturas intercambian y construyen patrones culturales comunes de manera consensual o pactada pero manteniendo sus identidades plurales».

---

[2] El magisterio de Juan Pablo II ha insistido en la doctrina de la inculturación. Bastan algunas indicaciones: Exhortación apostólica *Catechesi Tradendae* (1979) 53; *Discurso a los Obispos de Zaire*, Kinshasha, 3-V-1980: AAS 72, (1980) 432-435; L'OssRom 12 (1980) 254; *Discurso a los Obispos de Kenya*, Nairobi 7-V-80: AAS 72 (1980) 497; L'OssRom 12 (1980) 281; Carta Encíclica *Slavorum Apostoli*: AAS (1985) 793; *La tierra austral del Espíritu Santo y sus primeros pobladores. Discurso a los aborígenes en el Parque Blatherskite*, Alice Springs: L'OssRom XII/14 (1986) 18; *Mensaje a los Obispos de la Conferencia Episcopal Regional de China*: L'OssRom 20 (1988) 198; Carta Apostólica *Vicesimus Quintus Annus*, 16; Carta Encíclica *Redemptoris Missio* (1990) 52; Exhortación apostólica *Ecclesia in Africa* (1995) 59-62; 78; Exhortación apostólica *Vita Consecrata* (1996) 79-80; Exhortación Apostólica *Ecclesia in Asia* (1999) 21-22. Cf. también: Congregación para el Culto Divino, *Varietates legitimae*, Cuarta Instrucción para aplicar la "Sacrosanctum Concilium" (25 de enero de 1994).

El mismo autor explica el concepto de aculturación como una forma de encuentro entre dos culturas en la que una se desempeña como dominante y la otra es reducida a la condición de dominada [3].

Fe, religión y cultura

Los hechos que vamos a repasar serán considerados como fenómenos, o bien de carácter meramente cultural, o bien de carácter religioso; en todo caso nos atendremos al modo como los enfocan los autores consultados. Sabemos que estos dos conceptos no son fáciles de aplicar a situaciones específicas; el por qué de la dificultad se aclarará, en principio, desde el análisis de las nociones mismas implicadas.

Para el concepto de religión, adoptaremos la propuesta clásica de Cl. Geertz, a saber:

> un sistema de símbolos que actúa para establecer en el ser humano disposiciones y motivaciones poderosas, penetrantes y de larga duración, a través del establecimiento de concepciones de un orden general de existencia, revistiéndolas con tal aura de facticidad que parecen singularmente realistas. [4]

---

[3] L. Mujica, *Aculturación, inculturación e interculturalidad*: Fénix 43-44 (2001-2002) pp. 55-78. El término enculturación implica el hecho de la transmisión inter-generacional de una cultura; cf. C. Ph. Kottak, *Introducción a la antropología cultural*, Madrid, p. 296.

[4] *A religion is a system of symbols which acts to establish powerful, pervasive, and long-lasting moods and motivations in men by formulating conceptions of a general order of existence and clothing these conceptions with such an aura of factuality that the moods and motivations seem uniquely realistic.* Cf. Cl. Geertz, *Religion as a Cultural System*, Fontana Pres 1993, 90.

En el contexto de este acercamiento etnológico, deseamos agregar una fórmula escueta: religión es la expresión social de una experiencia religiosa. Ahora bien, una experiencia tiene tal carácter cuando alude a seres o entidades situadas de alguna manera más allá del ámbito de la naturaleza y de lo humano, en un plano de superioridad. Cada cultura identifica de manera propia esta exterioridad. Finalmente, este tipo de vivencias recibe el nombre de experiencia de fe cuando se ubica en el marco de una relación dialogal con dichos seres o entidades. La fe es el correlato humano de un evento salvífico de carácter revelatorio. Volveremos sobre este punto.

Dando un paso adelante, diremos que *religioso*, en sentido amplio, es todo aquello que forma parte o pertenece a una religión, de manera pública y socialmente sancionada; todo lo demás cae en el ámbito de lo *profano*. Más restringidamente, lo religioso está constituido por las constelaciones simbólicas y rituales que, en el seno de una religión, sirven directamente de manera oficial para establecer un contacto con Dios. Puede haber diferentes densidades según las cuales se concibe y se tasa el carácter religioso de las cosas y las personas.

La religión y los elementos religiosos que la configuran forman parte del mundo cultural. En este sentido el Documento de Puebla expresó que:

> lo esencial de la cultura está constituido por la actitud con que un pueblo afirma o niega una vinculación religiosa con Dios, por los valores o desvalores religiosos. Éstos tienen que ver con el sentido último de la existencia y radican en aquella zona más profunda, donde el hombre encuentra respuestas a las preguntas básicas y definitivas que lo acosan, sea que se las proporcionen con una orientación positivamente religiosa o, por el contrario, atea. De aquí que la religión o la irreligión sean inspiradoras de todos los restantes órdenes de la cultura —familiar, económico, político, artístico, etc.— en cuanto los libera hacia lo trascendente o los encierra en su propio sentido inmanente. (398)

De este modo, todo lo que tiene carácter religioso representa un aspecto de la cultura de un pueblo. De ello, sin embargo, no se sigue necesariamente lo contrario, pues puede haber elementos culturales en determinadas matrices étnicas que no impliquen un significado religioso. En este sentido, la relación que se establece entre el ámbito religioso y el ámbito meramente cultural o profano se configura en cada pueblo de una manera específica.

Sucesivas inculturaciones de inculturaciones previas

El acontecimiento salvífico de la revelación se realiza a través de mediaciones humanas. El mensaje comunicado por Dios sólo ha podido ser acogido porque se ha hecho presente a través de obras y palabras «intrínsecamente ligadas» (*DV* 2). Correspondientemente, la experiencia de fe aparece siempre articulada al interior de una matriz cultural. El Concilio Vaticano II nombra *synkatábasis* a esta forma según la cual ha sido revelado el designio de entrega divina a la humanidad y subraya la semejanza que guarda con el misterio de la encarnación (*DV* 13); éste representa, en definitiva, el corazón de toda forma de intervención divina. [5]

P. Tillich, para superar los esquemas de pensamiento naturalistas y sobrenaturalistas que han distorsionado la comprensión creyente del acto revelatorio, sostiene que la expresión 'revelación' apunta a algo para lo cual no hay disponible ninguna otra palabra que sea adecuada; de este modo, a través de ella hay que designar «la manifestación del fundamento y del significado último de la existencia humana», los cuales no pueden ser «objeto de conocimiento objetivo, investigación empírica ni inferencia racional».[6]

[5] Para el concepto de revelación y de fe, cf. algunos de los manuales contemporáneos acerca de la teología fundamental: H. Fries, *Fundamental Theology*, Washington, D. C. 1996; F. Martínez, *Teología fundamental: dar razón de la fe cristiana*, Salamanca-Madrid 1997; S. Pié-Ninot, *La teología fundamental*, Salamanca 2002; G. O'Collins, *Rethinking Fundamental Theology*, Oxford 2011.

[6] Cf. P. Tillich, *The Problem of Theological Method*, en W. Herberg, *Four Existentialists Theolo-*

Ahora bien, a excepción de tal momento revelatorio, la experiencia de fe cristiana se ha vivido a lo largo de la historia a partir del hecho de la predicación del mensaje revelado, actualizado creativamente por y para cada generación a través de la cadena histórica de transmisión que representa la tradición, garantizada en su fidelidad creativa por la intervención misma del Espíritu (*DV* 7-8). En este sentido se entiende que no se da una experiencia de fe más que a través de la predicación, tal como reza el axioma paulino: «*fides ex auditu*» (Rom 10, 17) [7].

De este modo, es en tal evento salvífico revelatorio y en su recepción necesariamente comunitaria por parte de los seres humanos, en los que se da la única inculturación *a secas* del mensaje revelado. Todos los demás hechos que suelen nombrarse inculturación sin más, no son así en realidad; más bien tienen como punto de partida esa inculturación originaria y, normalmente, otras anteriores. Por eso hablamos de inculturación de una inculturación. Esto nos conduce de la mano al tema de la misión.

---

gians, New York 1958, 247-249. Al respecto cf. A. F. Roldán, *El concepto de revelación en Paul Tillich*: Teología y cultura 2/3 (2005) 1-13; ----*La historia de las religiones en la interpretación de Paul Tillich. Prolegómenos para el diálogo interreligioso hoy*: Teología y cultura 5/9 (2008) 29-42.

[7] Cf. NJBC 51: 103-104. Cf. también los comentarios de San Agustín (Ep. 118, 18, 3; De Correp 7, 11) y Santo Tomás (*De Fide y Summa Theologiae* II-II, Q. 1-8); Lutero subraya la fuerza de la predicación en relación con el acto de fe (WA 6, 85, 10; 12, 556, 25s…); citas tomadas de S. Pié-Ninot, *La teología fundamental*, Salamanca 2002, 94. Benedicto XVI-el Papa Francisco dedican una reflexión particular al tema en *Lumen fidei*, 29-31.

SEGUNDA PARTE

¿Sucesivas *inculturaciones* de inculturaciones previas?

2. ¿Sucesivas *inculturaciones* de inculturaciones previas?

Hemos afirmado anteriormente que el concepto de inculturación, tal como se viene aplicando en la historia de la misión, ha sido puesto en cuarentena. Por ello es importante detenernos en el análisis de algunos de esos procesos a partir de las siguientes preguntas: ¿El concepto de inculturación es adecuado para comprenderlos? ¿Los eventos que han sido etiquetados con esta expresión se ajustan realmente al significado de la misma? ¿Es necesario revisar estos acontecimientos, teniendo en cuenta también otros conceptos que puedan explicarlos mejor?

Para responder, presentaremos dos momentos por los que transitaron los emprendimientos misioneros del cristianismo: el primero tiene lugar a partir de la expansión de éste durante los siglos II y III en torno a la cuenca del Mediterráneo; el segundo remite a los sucesos que se desarrollaron ahí mismo a partir del siglo IV y hasta el inicio del Medioevo. Para contextualizar estos dos momentos expondremos previamente un esquema de algunas de las principales épocas y entornos geográficos de la misión cristiana en su conjunto.

2.1. Esquema de algunos de los grandes hitos de la misión [8]

El tema a desarrollar en esta parte, esquemáticamente, es el desenvolvimiento de la misión a través de las grandes etapas de la historia; por tanto hace referencia a las tareas que el cristianismo desarrolló en su

[8] En esta parte me baso en los siguientes estudios: M. Beuchot, *Fe, ciencia y cultura*: Angelicum 86/1 (2009) 197-202; N. Brox-A. Angenendt-H.-W. Gensichen, *Missionsgeschichte*: LThK 7 (1998) 302-309; W. J. Coleman, *History of Missions*: NChEnc (1976) 930-933; J. Comby, *Para comprender dos mil años de evangelización*, Estella 1994; A. Feldtkeller, LThK 5 (1996) 505-506; J. L. González-C. F. Cardoza, *Historia general de las misiones*, Barcelona 2008; E. Wolf, *Christentum. Geschichtliche Entwicklung*: RGG 2 (1986) 1697-1715.

marcha hacia nuevas fronteras culturales, más allá de sus propios contornos institucionales, con una estrategia de carácterproselitista.

Los principales retos que ha tenido que afrontar el cristianismo en estas nuevas circunstancias han sido esquematizados por E. Wolf en tres grandes bloques: la helenización, correspondiente a los primeros siglos; la expansión entre los pueblos germanos durante la Edad Media; la secularización correspondiente a la Edad Moderna [9]. Resulta sintomático que no aparezca en este esquema el tema de las culturas de Mesoamérica, del área andina y El Caribe, ya en los albores de la Edad Moderna.

A) Los inicios

La misión, iniciada en la época secundo-testamentaria, se dirige en tres grandes direcciones: la primera abarca Siria occidental, Asia Menor, Grecia y Roma; la segunda incluye Siria oriental, Mesopotamia, Persia ¿y la India?; la tercera, Egipto y Abisinia. Los testimonios bíblicos se refieren únicamente a la primera, con lo cual sólo ha llegado hasta nosotros un modelo histórico de la misión en esas etapas iniciales.

En términos generales se puede afirmar que, a partir del siglo II, desaparecen los ministerios misioneros, a saber, los ejercidos por los apóstoles, los profetas y los doctores; lo mismo pasa con los textos de carácter kerigmático. Sin embargo la misión continúa por obra de cristianos *particulares* a través de los hechos y encuentros de la vida cotidiana y por el ejemplo de vida de las comunidades. La predicación del evangelio, originado en una matriz judaica, se extiende por el mundo greco-romano y refleja un proceso plural en el que eventualmente se dieron adaptaciones culturales amplias y ricas, como veremos posteriormente. Hacia el siglo II el cristianismo

[9] E. Wolf, op. cit., p. 1697.

ya se había hecho presente en la antigua Galia, Germania, la península ibérica y la provincia romana de África. Antes del siglo IV el cristianismo había penetrado también en las Islas Británicas. A partir del siglo V se lleva a cabo en Irlanda la evangelización de los pueblos celtas, liderada por San Patricio y bajo un modelo monacal. Otro de los capítulos importantes lo constituyen las actividades misioneras en el Oriente del Imperio. Un ejemplo paradigmático de la misión más allá de las fronteras del Imperio lo ofrecen las comunidades nestorianas de Persia.

B) La inculturación como resignificación cristiana de ritos y símbolos en rituales periféricos [10]

A partir de la época medieval temprana inicia la expansión del cristianismo hacia las áreas poco pobladas de la Europa occidental y central, la cual partía desde las ciudades cristianizadas de la antigua Galia. Una de las consignas era la conversión de los príncipes, la cual se replicaría en los súbditos, según la usanza a la sazón. La nueva misión se dirigía a los francos, así como a las tribus germanas y eslavas.

Uno de los iniciadores de la evangelización de los primeros fue el irlandés San Columba quien, como era de esperarse, implantó un modelo pastoral de carácter monástico. Las tribus germanas, por su parte, recibieron el cristianismo ya desde el expansionismo de los reyes merovingios y sus empresas conquistadoras; pero también intervino un modelo evangelizador pacífico, de carácter episcopal y con la consigna de una cierta acomodación cultural, siguiendo las instrucciones de Gregorio I a los misioneros de Bretaña; su exponente más conspicuo fue el anglosajón Wynfrith o Bonifacio. Pero no faltaron en diferentes épocas ni la coerción, ni la eliminación violenta de las religiones ancestrales –por ejemplo en las guerras de conquista de

[10] M. de Elizande, *El monacato medieval y la evangelización de los pueblos germánicos*: Teología 72/2 (1998) 5-19.

Carlomagno- ni procesos de diálogo intercultural [11]. Gregorio Magno, como se ha dicho, envió misioneros a Inglaterra a finales del siglo VI con la consigna de respetar ciertos ritos paganos, dirigiéndolos ahora al verdadero Dios, pero sin afectar el ritual católico central, configurado por los sacramentos; con él se crea la primera misión propiamente organizada [12]. En este período comienza también el avance hacia los pueblos eslavos, ante todo los moravos, el cual continuó el modelo imperial de conquista; pero también se dio la vertiente de la misión por vocación que incluyó una acomodación de carácter lingüístico, por obra y gracia de los hermanos Cirilo y Metodio, quienes «tradujeron la liturgia romana a la lengua vernácula»[13].

---

[11] En los casos en los que se aplicó el modelo de guerra de misión (*Missionskrieg*) se hizo bajo tres variantes: la forma indirecta, cuyo fin contemplaba la erradicación del culto idolátrico, no la conversión en sí; la guerra de misión directa, si bien mitigada; la guerra de misión en toda forma, ejemplificada por el modelo sajón de Carlomagno: «*si quis cum paganis in adversitate perdurare voluerit contra regem vel gentem Christianorum, morte moriatur*»; Cf. H. W. Gensichen, op. cit. 593.

[12] He aquí algunas de sus instrucciones: «Los templos de los ídolos de aquellas gentes no deben ser destruidos; sólo los ídolos que en ellas se encuentran; que con agua bendita se rocíen y bendigan los mismos templos, que sean construidos los altares y depositadas las reliquias: porque si los mencionados templos están bien construidos, es necesario que ellos vean cambiado su antiguo culto a los demonios por el culto al verdadero Dios; que mientras el pueblo no vea sus templos destruidos, más fácilmente podrán abandonar el error de su alma y ser movidos con mayor prontitud, al frecuentar sus lugares acostumbrados, al conocimiento y adoración del verdadero Dios. Y, puesto que están habituados a matar muchos bueyes en sacrificio a los demonios, se les puede conceder el celebrar alguna festividad de este género pero bajo otra forma, y de este modo en los días de "dedicación" o natalicio de los Santos Mártires, de quienes poseen las reliquias, hagan "ramadas" alrededor de los templos transformados ahora en iglesias, y que tengan solemnes ceremonias en conjunto, después de cada festividad religiosa; y que no sacrifiquen más animales al demonio, sino que lo hagan a la gloria de Dios, y dar gracias al "Dador" de todas las cosas, por su abundancia» (Beda, *Historia Ecclesiastica Gentis Anglorum*, I, 30, en: *Bedae Opera Historica*, Loeb Classical Library, Transl. by J.E. King based on the version of Th. Stapleton (1565), W. Heinemann, London and Harvard University Press, 1962, Cambridge, Massachusetts, (ed. bilingüe). Trad. del inglés por Paola Corti B.). (http://textoshistoriadelaiglesia.blogspot.mx/2010/03/tres-cartas-de-san-gregorio-magno.html)

[13] W. J. Coleman, op. cit. 931. Cf. L. Jolicoeur, *El cristianismo aymara: ¿inculturación o culturización?*, Washington 1997, 246-249.

En términos generales, la apertura de estas nuevas fronteras no significó una «transición a un nuevo mundo cultural, sino la inclusión de éste en la órbita latino-medieval o, bien, greco-bizantina» [14]. Y es que la misión se comprendía, no como un encuentro con otras culturas y religiones, sino como la liberación de los paganos sometidos al dominio demoniaco. En este mismo sentido se ha afirmado, desde otro enfoque, que, gracias a la evangelización, la «otrora incoherente Europa consiguió, en general, una unidad de religión y una capacidad de comunicación» [15].

C) Retroceso de los emprendimientos misioneros

Durante el Medioevo llega a fraguar en el continente europeo una unanimidad cultural por obra y gracia de la Iglesia, única portadora de la herencia de la antigüedad grecorromana. La acción evangelizadora es reemplazada por la salvaguarda de ese patrimonio histórico y de las «*auctoritates*» del cristianismo, realizada por los grandes claustros (Reichnau, Sant Galo, Fulda, Corbie, San Víctor) y las escuelas catedralicias. Por otra parte, el carácter político-militar y el propósito de salvación personal que caracterizaron a las cruzadas bloqueó en principio cualquier planteamiento de carácter misionero [16]. No obstante hubo algunos esfuerzos significativos en este sentido, por ejemplo, por parte de las novedosas órdenes mendicantes; en este contexto se privilegia el aprendizaje de las lenguas correspondientes y la composición de tratados apologéticos desde de las universidades, al mismo tiempo que se aboga por la libertad de conversión. Francisco de Asís propugnó por una misión voluntaria, libre de la coacción estatal y bajo el signo del servicio. El naciente humanismo descubre al «pagano noble».

---

[14] K. Schatz, *Inkulturation*: LThK 5 (1996) 507.

[15] A. Angenendt, op. cit., 305.

[16] J. M. Laboa-F. Pierini-G. Zagheni, *Historia de la Iglesia*, Madrid 2005, 336-337.

D) Dos modelos distintos, un solo avance verdadero: la inculturación como resignificación cristiana de ritos y símbolos en rituales periféricos; el diálogo intercultural [17]

Ya en la llamada época moderna, a raíz de los descubrimientos geográficos europeos, se hace posible por primera vez un movimiento misionero con una proyección potencialmente mundial, pero bajo el signo del etnocentrismo europeo, si bien con excepciones. En América y El Caribe los primeros evangelizadores fueron frailes de origen urbano; sin embargo se impone el esquema de evangelización-encomienda bajo el régimen del patronato real, dirigido a tres finalidades: evangelizar, civilizar y colonizar, con reminiscencias del espíritu de cruzada. Sobresalieron las primeras generaciones de franciscanos, dominicos y agustinos que llegaron al Continente, y, posteriormente, las reducciones jesuitas en el Cono Sur; todos ellos, si bien impulsaron un método pacífico, al mismo tiempo aplicaron la estrategia de *tabula rasa* en relación con las religiones y culturas originarias, sin dejar de asumir o permitir periféricamente determinadas costumbres intentando una resignificación cristiana de las mismas; al respecto se dieron diferentes matices en las distintas regiones. En el lejano Oriente se ensayan y se reprimen posteriormente por parte del Vaticano los novedosos métodos de diálogo intercultural de A. Valignano, R. de Nobili, M. Ricci y A. de Rodhes; incluso se maneja la tesis patrística de la *praeparatio evangelica* en relación con las culturas del Oriente.

---

[17] Cf. los once tomos de la obra coordinada por CEHILA, *Historia general de la Iglesia en América Latina*; E. Dussel, *Historia de la Iglesia en América Latina*, Tortosa 1972; CEHILA, *Para una historia de la evangelización en América Latina*, Barcelona 1977; *Historia de la Iglesia en América Latina. Coloniaje y liberación 1492/1983*, Madrid 1983, 84-132; A. Rubial G., *La Iglesia en el México colonial*, México, 2013, 63-71, 118-128.

E) Una reforma inconclusa

Con la fundación de los Padres Blancos inicia en forma paradigmática la misión contemporánea católica en el África, sahariana y subsahariana, con una incorporación de algunas costumbres de los pueblos. En general los emprendimientos misioneros se dieron bajo la síntesis Iglesia-cultura-comercio, que se plasmó en la expansión de la educación típicamente occidental en las tierras de misión. En una primera etapa la misión hacia el lejano Oriente, de manera particular en el caso de China, quedó atrapada en los lazos de la política colonial europea a causa del régimen del protectorado francés. En este período nace la teología de la misión; en un primer momento predomina la corriente de la salvación de las almas o la conversión de los infieles (s. XVIII-s. XX); posteriormente aparece la estrategia de la *plantatio Ecclesiae* (1920-1950). El Concilio Vaticano II, por su parte, sentó las bases para la posibilidad de pensar la evangelización desde la perspectiva de la interculturalidad, lo cual abrió la puerta a avances importantes; sin embargo, en los hechos, se mantienen las repercusiones de una serie de lastres y frenos de carácter histórico.

En la actualidad el tema de la asunción de las culturas locales ocupa un lugar central en la teología de la misión. Cuestiones tales como la veneración de los antepasados y el matrimonio poligámico, por ejemplo, continúan siendo objeto de debate. [18]

Al terminar esta parte hay que notar que, desde los datos que hemos repasado, resaltan algunas semejanzas entre ese segundo momento de la misión cristiana, dirigida a los pueblos germanos y eslavos, entre otros, y la catolización de los pueblos originarios de América Latina y El Caribe.

[18] B. Burgos, ¿Existe un diálogo del cristianismo con las religiones tradicionales africanas? Portal Iglesia viva (http://www.iglesiaviva.org/n208-11.htm); M. J. de los Reyes, África, el Vaticano y el contexto internacional: Revista de Relaciones Internacionales N° 7 (http://www.iri.edu.ar/revistas/revista_dvd/revistas/R7/R7EST06.html).

2.2. Dos grandes momentos en la relación del cristianismo con las culturas: el cristianismo mediterráneo de los siglos II y III; la Iglesia oficializada como religión del Imperio [19]

En los párrafos que vienen a continuación analizaremos con un poco más de detenimiento dos momentos de la historia de los emprendimientos misioneros del cristianismo. En el primero aparecerá lo que sucedió durante los siglos segundo y tercero, a saber, cómo los contenidos de la fe sufrieron paulatinamente el influjo del helenismo, asimilado a la sazón por la sociedad romana. En el segundo observaremos la profundización, a partir del siglo cuarto, del proceso anterior, así como algunas modificaciones que se dieron en el mismo; terminaremos con una alusión –central por lo demás- a lo que hemos visto que sucedía en los nuevos campos misionales abiertos entre los pueblos de las regiones del norte y oriente de Europa.

A partir del conjunto de las áreas de la vida cristiana que sufrieron este influjo, nos enfocaremos al plano de las creencias.

---

[19] Me baso en los siguientes escritos, además los citados en la nota número 8: C. Andresen, *Kultur und Christentum, geschichtlich*: Die Religion in Geschichte und Gegenwart 4 (1986) 99-100; C. Andresen, *Antike und Christentum*: TRE 3 (1978) 56-73; J. M. Blázquez M., *Filosofía y cristianismo. El temor ante la muerte*, (file:///C:/Users/Asus/Downloads/filosofa-y-cristianismo-el-temor-ante-la-muerte-0.pdf); P.-Th. Camelot, *Hellénisme*, en Catholicisme hier, aujourd'hui, demain 5 (1962), 589-592; W. Jaeger, *Cristianismo primitivo y paideia griega*, México 1965; H. Kraft, *Antike und Christentum*: RGG 1 (1986) 436ss; S. Lilla, *Helenismo y cristianismo*: DiccPatrAntCrist I (1991) 1009-1012; Ch. Norris C., *Cristianismo y cultura clásica*, México 1992; K. Schatz, op. cit., 506-508; Y. Yarza, *Historia de la filosofía antigua*, Pamplona 2000; J. Danielou, *Mensaje evangélico y cultura helenística*, Madrid 2002; M. Schlag, *Libertà religiosa, tolleranza e verità nei Padri della Chiesa prima di Theodosio*: Annales Theologici 27 (2013) 103-122.

A) La transición al diálogo intercultural y la interculturalidad: siglos II- III

El cristianismo primigenio, de matriz judaica, se encontró con la unidad cultural del *orbis romanus*. La exitosa expansión de los portadores del Evangelio a través de ese entorno ha sido explicada, entre otros factores, por el carácter urbano que adquirió su religión. Esto se manifestó, en primer lugar, en la adopción de la lengua franca del momento, el griego común, y a partir del siglo III en occidente, el latín; pero también presentaban características similares el culto, la vida de las comunidades, el pensamiento y las formas de socialización. Una primicia de esta naciente asimilación se aprecia en el hecho de que los primeros misioneros cristianos pudieron presentarse como filósofos ambulantes, imagen que utilizó Lucas para caracterizar a Pablo en el Areópago.

Por otro lado hay que tener en cuenta también que el cristianismo, en estos primeros momentos, permanecía extraño al mundo circundante por el hecho de que sus estructuras no tenían mucha correspondencia con el concepto de religión de la antigüedad. La impronta escatológica de las comunidades, que valoraba el campo del culto como algo efímero, contribuyó también a esta situación. En todo caso se mantuvieron inamovibles la impostación histórica de la fe cristiana y el carácter histórico único de la persona de Jesucristo.

Se puede generalizar la comprensión de la relación entre el cristianismo y el helenismo hablando de tres actitudes entre los autores cristianos, las cuales fueron desde la repulsa total, hasta el entusiasmo, pasando por una apertura moderada; finalmente una cosa era la opinión que les merecía la cultura antigua y otra, la presencia o ausencia de elementos de la misma en su pensamiento.

El influjo del helenismo se nota, ante todo, en la exégesis y en las concepciones éticas cristianas de origen popular; pero también en la homilética, en las formulaciones kerigmáticas de la fe e, incluso, la transmisión de las palabras del Señor. De todos modos la complejidad del fenómeno obliga a la cautela y lleva a la conclusión de que la helenización se concentró ante todo en la ética cristiana temprana; con esto se dio el paso de una ética del ínterin a la de una ética de la situación: abierta, por tanto, al influjo de corrientes del entorno; finalmente, en el umbral del giro constantiniano, se siente el influjo de la ética social de carácter profano, sobre todo en su vertiente ciceroniana.

Los padres apostólicos representan una postura de carácter más neutral frente al entorno cultural, en la que asoma todavía un cierto conservadurismo, producto del influjo de la ética sinagogal (C. Andresen). Entre otras cosas estos escritores esbozan una actitud de probidad civil bajo el influjo del judaísmo helenístico, representado por Filón y la filosofía estoica popularizada. La Carta de San Clemente Romano a los corintios es una muestra importante de la inclusión de motivos provenientes del helenismo en la literatura creyente temprana [20]. Por otro lado «los cristianos no estaban seguros de la legitimidad de la educación pagana (*paideia*) en competencia con la verdad sencilla de los pescadores de Galilea» [21].

Posteriormente los apologistas, representantes de una filosofía de carácter popular [22], y la escuela de Alejandría, en su diálogo con las elites eruditas, interpretaron el cristianismo, en cierta forma, como una filosofía; en esta línea buscaron puntos de contacto entre las verdades que profesaban como cristianos y el antiguo concepto de Logos, en este caso proveniente del estoicismo; impulsaron también la exigencia de una *paideia* inspirada en el clasicismo. Lo que unía a estos pensadores cristianos con la herencia

[20] W. Jaeger, *Cristianismo primitivo y paideia griega*, México 1965, 26-43.

[21] N. Brox, op. cit., 303.

[22] Para el conocimiento de la filosofía antigua dependían de florilegios y compendios, como los diez libros de la *Vida y opiniones de los grandes filósofos*, de Diógenes Laercio: Cf. C. Andresen, *Antike und Christentum*, op. cit., 61.

platónica era un enemigo común: el desapego del mundo, propio de la gnosis, y el nihilismo metafísico; por su parte, la base para esta nueva síntesis la ofrecían, por el lado cristiano, la confesión de un Creador –bueno- del cielo y la tierra; por el lado platónico, el «dogma» de la bondad del ser [23].

Bajo su propia responsabilidad estos nuevos cristianos exponían sus reflexiones *filosóficas* en ciudades como Roma y Alejandría, siguiendo el estilo de las prácticas educativas del entorno y en abierta competencia con los maestros paganos. Explicaban, por ejemplo, que la filosofía pagana contenía parcelas de verdad sembradas por el Logos; en esta línea Clemente llega a afirmar que esa sabiduría ofrecía una guía para la exégesis, de modo que pudiera encontrar el significado auténtico de la Escritura [24]. El hecho es que si el cristianismo pretendía ser aceptado por los círculos intelectuales paganos, debía presentarse como una filosofía. Poco a poco se va dando una transición, de tal forma que «lo que al principio era algo forzado, ahora es algo querido» [25]. Por este camino se irá desarrollando una especie de gnosis cristiana.

Por otro lado, estos pensadores creyentes, que se consideraban seguidores de Platón –en realidad, el del platonismo medio representado por Plutarco-, se sentían, al mismo tiempo, superiores a él por causa de la participación parcial en la verdad eterna a la que él había llegado; además, en todo momento denunciaron la idolatría como una perversión de la razón y mantuvieron la pretensión del carácter absoluto del cristianismo, incluso con un cierto «tono agresivo».

Orígenes reconoce en la herencia de la antigüedad una propedéutica cristiana y representa un punto alto del proceso de helenización del cristianismo, sin dejar por esto una actitud de reserva crítica ante los errores de la filosofía pagana. En su calidad de probable discípulo de Ammonios Sakkas, recibió un cierto entrenamiento en el neoplatonismo, no obstante lo cual aconsejaba, con

[23] C. Andresen, *op.cit.*, 61-63.

[24] Sobre la posición de Clemente cf. E. R. Dodds, *Paganos y cristianos en un tiempo de angustia*, Madrid 1975, 141.

[25] C. Andresen, *Antike und Christentum*, op. cit., 59.

San Pablo, discernir todo y quedarse con lo bueno (1 Tes 5, 21) [26]. De todos modos mantiene una actitud mayor de reserva ante la filosofía que su maestro, Clemente. Eusebio de Cesarea, por su parte, llega a afirmar que Platón no profesó una doctrina diferente del cristianismo.

A pesar de un cierto carácter elitista inherente a estos procesos, parece que llegaron a repercutir en el conjunto de las comunidades cristianas a causa de la intensidad de la vida en común que se dio en esos primeros momentos del cristianismo.

Con todo lo anterior se puede sostener que «el pensamiento cristiano hizo que los elementos de verdad que contenía el pensamiento antiguo sirvieran para la expresión de su propia verdad, realizando una síntesis de la experiencia cristiana y el pensamiento griego» [27]. Junto con esto no hay que dejar de lado el punto de vista de que uno de los primeros intentos de helenización del cristianismo se dio a través de la gnosis [28].

En el conjunto de la patrística de estos siglos surgieron otras posturas críticas frente al entorno cultural; entre los que representan esta actitud hay que contar a Taciano, Hipólito, la Carta a Diogneto, quienes sufrieron el influjo de la teoría de la decadencia de la cultura antigua; de este modo presentaron al cristianismo como una cultura del espíritu. En el ámbito latino de la costa africana Tertuliano adopta una actitud extremista, propia por lo demás del montanismo; además de subrayar la superioridad de la fe con respecto la razón, llega a afirmar que «los filósofos son los patriarcas de los herejes».

---

[26] Fr. Tadro Y. Malaty, *The School of Alexandria*. Book I, Jersey City, 160-165 (http://www.saint-mary.net/books/SCHLALEX.pdf*); The School of Alexandria*. Book II, Jersey City 1995, 315-332 (http://stmark.com.au/home/attachments/article/74/11SO4G%20-THE%20SCHOOL%20OF%20ALEXANDRIA%20-%20ORIGEN.pdf)

[27] P.-Th. Camelot, op. cit., 592.

[28] A. von Harnack, *Manuale di Storia del Dogma*, Mendrisio 1912, 251-299.

Finalmente la transición a la lengua latina en el ámbito occidental del Imperio facilitó los contactos con el ideal de la educación antigua, dominado por la retórica.

Conclusión

En resumen se puede decir que durante los siglos II y III el cristianismo aceptó vivir una tensión entre dos polos: por un lado, un cierto respeto y flexibilidad frente a la cultura del entorno, de manera que el Evangelio pudiera llegar a ser asequible para quienes vivían en el mismo; por otro lado, ser fiel al mensaje originario.

De este modo vemos que durante estos dos siglos las comunidades evangélicas de la cuenca del Mediterráneo –y quizá en otros ámbitos en relación con otras matrices culturales- se fueron abriendo a un proceso de interculturación en relación con la herencia del helenismo; esta tendencia fue desembocando en hechos religioso-culturales de carácter intercultural; se fue generando una interculturalidad.

B) De la interculturalidad a la aculturación

Observamos que, finalmente, el cristianismo acaba por ceder ante el orden social imperante, entre otras cosas, bajo la presión del ingreso masivo de nuevos adherentes. Se da, entonces, un proceso en el que la fusión de la cultura tardo-antigua y el cristianismo -fenómeno, por lo demás, sancionado por el Estado- se extiende a más ámbitos de la vida cotidiana y el arte. Esto se nota, por ejemplo, en el cambio de la política eclesiástica frente a los oficios y las profesiones consideradas infamatorias en algunos ámbitos cristianos, y

frente a la carrera profesional. Aunque el monacato representó una crítica al nuevo estado de cosas, sin embargo no es difícil encontrar en su literatura, por ejemplo, el influjo de la novelística romana; algo semejante se da en el ámbito de la formación (Isidoro de Pelusio).

De este modo, esta parte del trabajo se concentra, no tanto ya en las tareas propiamente misionales, sino en el desarrollo del cristianismo al interior de sus propias fronteras institucionales.

El avance de la impregnación del espíritu cultural de la antigüedad en el conjunto de las instituciones cristianas se percibe, por ejemplo, por lo que toca al campo jurídico, en la codificación del derecho romano, el cual vino a sustituir a la antigua tradición jurídica griega; ahora bien esta tarea fue llevada a cabo por los emperadores cristianos posconstantinianos. En otro campo, el siglo IV tiene un significado ejemplar porque, en el contexto del antagonismo pagano-cristiano, la antigüedad es tomada bajo el concepto de norma, o bien, de antinorma en todas las etapas de la formación cristiana. [29]

En el Oriente, los padres capadocios atestiguan este proceso. Ellos, a diferencia de Orígenes, tienen la pretensión, no sólo de dotar al cristianismo de una teología, sino de hacer de él una civilización: «debían demostrar el poder formador del espíritu (del cristianismo) en obras de un nivel intelectual y artístico superior (…) lo que necesitaban era una escuela que les enseñara a hacerlo. En una palabra, tenían que construir una *paideia* cristiana» [30]. Por ello, no obstante que fueron grandes opositores a los intentos de revivir del paganismo, estimaron profundamente la herencia cultural helena. De estemodo nos ofrecen un verdadero «neoclasicismo cristiano», una «nueva cultura». Tanto Basilio como Gregorio Nacianceno se formaron con profundidad en los modelos clásicos en la universidad de Atenas. El segundo destacó sobretodo

[29] C. Andresen, *Antike und Christentum*, op. cit., 66.

[30] W. Jaeger, op. cit., 105.

en la vertiente literaria, de modo que su producción en este campo implicó un renacimiento de la herencia literaria clásica, transida ahora del espíritu evangélico, con lo cual contribuyó a la creación de una literatura cristiana de primer nivel. Basilio, por su parte, se muestra como un pedagogo por su insistencia en la recepción de la herencia literaria clásica en las nacientes escuelas cristiana como un instrumento de formación. Finalmente Gregorio de Nisa utiliza las categorías básicas de la filosofía helena como recipientes en los que debían verterse los contenidos del mensaje cristiano; esto se nota en la cosmología y la ética que elaboró: «en su obra, la antigüedad y el cristianismo se unen en el más alto grado de síntesis al interior del desarrollo del cristianismo antiguo» [31]. Incluso llegó a ser criticado por algunos de sus correligionarios en el sentido de que interpolaba una filosofía extraña a la Biblia. Entre los padres latinos, Jerónimo, que había rechazado el influjo de las ciencias paganas, es, simultáneamente, representante de un helenismo de carácter cristiano. En este contexto se va gestando el derecho eclesiástico bajo el modelo de la tradición jurídica romana.

Agustín desempeñó también un papel importante en la relación del cristianismo con la cultura tardo-antigua. Entre otras cosas, toma prestado del neoplatonismo la concepción de la estructura del mundo inteligible, identificado ahora con el mismo Dios [32]. A través del proyecto de una enciclopedia de la formación cristiana antigua –que nunca se completó-, hizo patente cómo esa matriz cultural había llegado a ser un componente esencial del cristianismo. Afirma el valor de la cultura, en razón de que restringe las tendencias egoístas y, de este modo, el orden pacífico que establece la nación terrena puede ser útil, tanto para los paganos como para los cristianos. En definitiva, a través de la ética de la cultura desarrollada en la Ciudad de Dios reemplaza la práctica formativa anterior. Al mismo tiempo el obispo de Hipona renovó la ética del *interim* del cristianismo primigenio, la relación de tensión entre el cristianismo y la cultura, y una visión crítica («*magnum*

[31] «*Bei ihm kamen Antike und Christentum zu einem höchsten Grad der Synthese innerhalb del altchristlichen Entwicklung zusammen*»: C. Andresen, *Antike und Christentum*, op. cit., 68-69.

[32] J. M. Laboa-F. Pierini-G. Zagheni, op. cit, 213.

latrocinium»), si bien ambivalente, del Estado [33]. Finalmente, a través de la fundamentación eudemonista de la cultura preparó el ideal del progreso cultural de la Edad Media.

Conclusión

El cristianismo, originalmente una «religión oriental», enfrentó el fenómeno de su inmersión en el ámbito de la cultura greco-romana -y otras matrices étnicas- a través de estrategias complejas y diferenciadas que incluían la admisión y, simultáneamente, el rechazo de muchos aspectos de la cosmovisión vigente, esto último en razón de la preservación de las raíces judaicas en las que nació y, lo más decisivo, las tradiciones referentes a Jesús de Nazaret. En todo caso, las influencias mutuas que se generaron entre estas matrices culturales marcaron profundamente el proceso histórico de la propuesta evangélica: «En cuanto al contenido, los desarrollos teológicos más humildes de la proclamación cristiana se sirvieron de formas del pensamiento griego». [34]

En síntesis el cristianismo sufrió una transformación considerable en la medida en que admitió en su seno a la cultura antigua: «él mismo fue antigüedad». En este mismo sentido concluye Jaeger: «este proceso de cristianización del mundo de habla griega dentro del Imperio romano no fue de ningún modo unilateral, pues significó, a su vez, la helenización del cristianismo» [35].

---

[33] J. M. Laboa-F. Pierini-G. Zagheni, op. cit., 214.

[34] K. *Hoheisel*, *Hellenismus*: LThK 4 (1995) 1412.

[35] W. Jaeger, op. cit., 13.

De este modo, si se toman en cuenta otros probables procesos de encuentro intercultural que corrían paralelos con el que acabamos de exponer, se ha de concluir que el producto de estos largos y complejos fenómenos fue un cristianismo, en esos primeros siglos, en el que se dio una «yuxtaposición de variadas configuraciones en cuanto a la doctrina, el culto y las formas de vida» [36]. En palabras de N. Brox, «(un) análisis histórico-sociológico revela una historia de tipos eclesiológicos estructurados epocalmente y caracterizados por la pluralidad» [37].

Al mismo tiempo, como hemos esbozado en el esquema de algunos de los grandes hitos de la misión, en este segundo momento es posible observar también, con los debidos matices, varias manifestaciones de aculturación por las que el cristianismo imponía la matriz cristiano-helénica en las nuevas fronteras culturales abiertas por los ejércitos conquistadores y los monjes misioneros; pongamos, por ejemplo, las matrices celtas, anglosajonas, germanas, eslavas, etc.

[36] E. Wolf, op. cit., 1699.

[37] N. Brox, op. cit., 304-305.

TERCERA PARTE

Algunos aspectos de la configuración y la actuación

del agente de la misión

3. Algunos aspectos de la configuración y la actuación del agente de la misión

En esta tercera parte presentaremos un análisis de algunas de las actitudes que han caracterizado al cristianismo de los primeros siglos en su relación con *los otros*. Bajo este término quedan comprendidas dos categorías de personas o grupos: en primer lugar, los individuos o comunidades que manifestaron ideas contrastantes con las formulaciones doctrinales que han sido consideradas tradicionalmente como la ortodoxia oficial; en segundo lugar los practicantes de las religiones del entorno en que se movieron esas comunidades. Junto con lo anterior analizaremos también algunas de las actitudes que mantuvo el cristianismo frente al Estado imperial.

Dividiremos la exposición en dos segmentos. En el primero presentaremos dos o tres aspectos de la teoría del campo religioso, introducida por P. Bourdieu, la cual provee algunas categorías que permitirán dirigir mejor la atención a los elementos clave del material que analizaremos. En el segundo consideraremos directamente las actitudes que acabamos de mencionar.

3.1. Instrumental sociológico [38]

En sus indagaciones acerca del campo religioso P. Bourdieu constataba que, desde la perspectiva de la génesis y el desenvolvimiento de los hechos sociales se dan dos procesos al interior de las religiones, los cuales se interrelacionan de manera necesaria: el primero es el que conduce a la formación de un campo de carácter religioso que funciona con autonomía, en términos relativos, con respecto al resto de las dinámicas que configuran a un cuerpo social. El segundo tiene que ver con el hecho de la moralización y la sistematización de las convicciones y las acciones religiosas. Estos procesos, a su vez, se encuentran propiciados por el nacimiento de las ciudades y el consiguiente avance en la división social del trabajo y la separación del trabajo manual y el trabajo intelectual.

Ahora bien, Bourdieu, al recoger el punto de vista de M. Weber acerca del influjo de la urbanización, aclara que éste opera a través de la aparición de un cuerpo de especialistas del campo religioso al que las citadas moralización y racionalización se encuentran ligadas por antonomasia. Con este trasfondo, el autor descubre otra consecuencia de la constitución del campo religioso:

> En tanto que es el resultado de la monopolización de la gestión de los bienes de la salvación por un *cuerpo de especialistas* religiosos, socialmente reconocidos como los detentadores exclusivos

[38] Cf. P. Bourdieu, *Génesis y estructura del campo religioso*: Rev. Relaciones 28/108 (2006) 29-83. Sobre este mismo tema se puede ver también O. Maduro, Religión y conflicto social, México 1980. El mismo P. Bourdieu analiza, desde una perspectiva más amplia, los condicionamientos sociales de la producción cultural. El autor parte de la relación que existe entre el «campo de la producción cultural» y el de los consumidores. Los determinismos sociales, en este caso, se producen a través de dos factores: el hábitus del productor (familia, escuela, etc.) y las «demandas y limitaciones sociales» anejas a la posición en la que se encuentra en el campo de la producción. El trabajo que efectúa un artista es la «relación dialéctica entre su puesto» y su hábitus. El campo de la producción artística tiene una relación de autonomía relativa en relación con los diferentes sectores de las clases hegemónicas; cf. P. Bourdieu, ¿Y quién creó a los creadores?, en Sociología y cultura, México 2002, 225-238.

> de la competencia específica que es necesaria para la producción o la reproducción de un *cuerpo deliberadamente organizado* de saberes secretos (luego raros), la constitución de un campo religioso es correlativade la desposesión objetiva de los que están excluidos de él y que se encuentran constituidos por eso mismo en tanto que *laicos* (o *profanos* en el doble sentido del término) desposeídos del *capital religioso* (como trabajo simbólico acumulado) y que reconocen la legitimidad de esta desposesión por el sólo hecho de que la desconocen como tal. (43)

Ahora bien, no son sólo las personas individuales las que pueden ocupar esa posición subordinada en un sistema religioso; también puede estar involucrada, sostiene el autor, una «religión inferior», antigua o contemporánea. En este caso habrá una serie de consecuencias que se desprenden de la posición asimétrica que ocupa: «es así como se designa comúnmente como magia, sea una religión inferior o antigua, por lo tanto 'primitiva', sea una religión inferior y contemporánea, por lo tanto 'profana' (equivalente aquí a vulgar) y profanadora». (48)

Bourdieu aborda también el tema de las funciones que el campo religioso cumple en relación con la estructura social en su conjunto. Para ello introduce el concepto de interés religioso. Sostiene, al respecto, que un sistema de carácter religioso desempeña una función ideológica a través de un «efecto de consagración», de manera particular, a través de la conversión del *ethos*, que suele presentarse como un sistema implícito de acción y de apreciación, en un «conjunto sistematizado y racionalizado» de normas explícitas. De este modo es como cumple esa función «práctica y política» de convertir lo relativo en absoluto y lo arbitrario en legítimo. Pero esto sólo puede hacerlo cuando legitima todo lo que define socialmente y de manera arbitraria a una clase social, propiedades que se asocian objetivamente a la misma por la posición que ocupa en la estructura. Así se explica que haya grupos o clases sociales que manifiesten un interés en la producción simbólica de determinado campo religioso. Una de las formas como una religión produce este efecto de

consagración es a través de un conjunto de acciones y de ideas consagradas cuya estructura es un reflejo de las estructuras económicas y sociales.

Cuando nos encontramos ante una sociedad dividida en clases, los conjuntos estructurados de acciones y de ideas religiosas propias de cada clase representan una consagración del orden social, y esto se produce porque

> incluso cuando (dicha estructura) se presenta como oficialmente una e indivisible, se organiza en relación con dos posiciones polares, sean 1) los sistemas de prácticas y representaciones (religiosidad dominante) que tienden a justificar a las clases dominantes de existir en cuanto dominantes; y 2) los sistemas de prácticas y representaciones (religiosidad dominada) que tiende a imponer a los dominados un reconocimiento de la legitimidad de la dominación fundado en el desconocimiento de lo arbitrario de la dominación y de los modos de expresión simbólica de la dominación contribuyendo al reforzamiento simbólico de la representación dominada del mundo político y del ethos de la resignación y del renunciamiento directamente inculcado por las condiciones de la existencia. (57)

Los otros conceptos que nos interesa tener en cuenta son los de profeta, secta y herejía. Éstos salen a relucir en el análisis de la función propia y el funcionamiento interno del campo religioso. Bourdieu sugiere que al interior del mismo se da una dinámica que se genera en torno a la posesión y el uso del poder, el cual consiste, en este caso, en «la capacidad de dar permanencia a las representaciones de los laicos a través de un hábitus ajustado a las normas de representación religiosa del mundo o, lo que es lo mismo, a la visión política del mundo social». De este modo, al interior de un campo religioso se establece una dinámica de competencia por el manejo legítimo de ese poder religioso, y en relación con este forcejeo está la posibilidad de recurrir al capital religioso, necesariamente en función de la posición que las personas y las instancias ocupan en dicho campo.

Los polos que configuran la lucha por el poder religioso son, fundamentalmente, de dos clases: por un lado se encuentra lo que M. Weber denomina la Iglesia, entendida ésta como «la comunidad moral formada por todos los creyentes de la misma fe, los fieles como los sacerdotes»; en el otro extremo se encuentran las «nuevas empresas de salvación», representadas, o bien, por el «profeta» y la «secta» que forman sus seguidores, o bien por la «herejía». Ambos polos de oposición contestan la existencia misma de la Iglesia por su pretensión de lograr la satisfacción de sus apetencias religiosas por sí mismos, haciendo a un lado la funcionalidad institucional; en el seno de la herejía, en particular, brota finalmente una deslegitimación explícita del monopolio como tal.

3.2. Profetas, sectas y herejes

Pues bien, habiendo aclarado sucintamente el concepto de campo religioso en P. Bourdieu, pasemos ahora al análisis de la configuración de algunas actitudes ante *los otros*, y frente el poder imperial, que prevalecieron en el cristianismo mediterráneo en dos períodos: durante los siglos II y III, y del siglo IV hasta antes del Medioevo.

A) Las comunidades cristianas de la cuenca del Mediterráneo en los siglos II y II

Antes de entrar al tema principal de esta sección, apliquemos enunciativamente los conceptos excogitados por Bourdieu a la forma como pudo aparecer cristianismo a los ojos de la sociedad romana; de este modo quedará claro que, en determinadas circunstancias, pudo ser considerado como un conjunto de prácticas mágicas, esto es, como una religión profana, «equivalente aquí a vulgar», y profanadora. Este hecho puede ser invocado, pongámoslo hipotéticamente, como uno de los disparadores del ambiente

hostil que se generaba de forma más o menos aislada y recurrente en torno a esas misteriosas comunidades que se multiplicaban rápida y calladamente por los rincones del Imperio. Pero los hechos nos obligan a acudir también al concepto de «secta», en cuanto que estas agrupaciones pretendían satisfacer las necesidades religiosas de sus adherentes por sus propios medios; además, como lo hace la «herejía», deslegitimaban explícitamente el monopolio de la religión oficial romana [39].

Apliquemos ahora los conceptos trabajados por Bourdieu, tanto a las reacciones que provocó en el cristianismo la aparición de movimientos heréticos dentro de sus comunidades, como a las relaciones que estableció con las religiones y sectas del entorno. Pero resulta igualmente importante tipificar la forma como se situó ante el Imperio y sus estratos gobernantes.

a) Relaciones con el diferente y con la diferencia

Significado de la catolicidad [40]

El significado básico del término *katholikós*, utilizado en las comunidades de esas épocas, remite a «la relación de una comunidad con el Dios Trino y Uno; relación que forma una comunión con otros cristianos, sin importar cuán extensamente distribuidas se encuentren estas Iglesias» (Fahey). En este sentido se puede afirmar que las comunidades poseían una conciencia muy acentuada de pertenecer a un «cuerpo único de extensión universal» (Congar), así como de haber sido convocadas a una misión universal y una solidaridad intercomunitaria.

---

[39] J. M. Laboa-F. Pierini-G. Zagheni, op. cit., 113-114.

[40] Y. Congar, *Propiedades esenciales de la Iglesia*: MystSal IV-I (1973) 371-609; M. A. Fahey, *The Catholicity of the Church in the New Testament and in the Early Patristic Period*: The Jurist 52 (1992) 44-70; K. Wenzel, *Katholisch*: LThK 5 (1996) 1345-1346.

A lo largo del desarrollo de la reflexión patrística la comprensión de este término se desdoblará en dos vertientes: por un lado, en consonancia con lo que acabamos de decir, designará la amplitud geográfica de la Iglesia; en este sentido, se referirá, ante todo, a la Iglesia universal o a su universalidad, a diferencia de la Iglesia local; este significado, en sí mismo, no implica una impronta de carácter distintivo en relación con los diferentes y es el que, en términos generales, captó con frecuencia la atención de los escritores eclesiásticos antiguos, debido en parte a las imágenes que empleaban para explicar la catolicidad. Por otro lado, en una segunda vertiente, se adjudicará al mismo vocablo el objetivo de deslindar a las comunidades fieles a la ortodoxia de aquellas consideradas heréticas.

En este contexto aparece el término en San Ignacio de Antioquía quien, sobre todo, distingue entre la asamblea local y la Iglesia como un todo (Smyr 8, 2); lo encontramos también con este sentido en las *Actas de los Mártires* y en la *Prex eucharistica*. La ampliación semántica del término para designar a una Iglesia local por causa de su ortodoxia, en contraposición con una secta, se encuentra explícita en el Martirio de Policarpo (16, 2); hay que notar que esta cuarta generación de cristianos vive ya bajo la presión de la Gnosis. Un poco después, Justino e Ireneo, aunque no utilizan el término *katholikós*, acusan ciertamente un profundo sentido de la catolicidad como universalidad. Por lo que toca al segundo, es notable también la preocupación por preservar la diversidad en el seno del cristianismo, tal como se percibe en su carta al Papa Víctor a propósito del cuartodecimanismo asiático (Eusebio, Historia eclesiástica 5, 24), lo cual no contradice su lucha anti-herética testimoniada en *Adversus haereses*. El sentido de catolicidad como universalidad se nota en los decenios siguientes, por ejemplo, en el lenguaje empleado por el sínodo de Antioquía (258), en la involucración de varias regiones remotas en el sínodo de Arles (314) y de manera paradigmática en Nicea, así como a través de otras manifestaciones de la vida eclesial.

Vestigios de la existencia de corrientes pluralistas en relación con los otros cristianos [41]

Para alcanzar el propósito que nos hemos trazado: rastrear la existencia de vertientes pluralistas en el cristianismo de los primeros siglos, de cara al hecho de la pluralidad de creencias entre sus mismos adherentes -en contraposición a la imposición de un pensamiento único-, demos algunas pinceladas en torno al modo como se entendía el término herejía, y en cuanto al ambiente que se respiraba en las comunidades al respecto.

Autores particulares

El término herejía tiene su origen en el vocablo griego *haíresis*, el cual en la cultura helenística no tenía necesariamente el sentido peyorativo que adquirió en el cristianismo posapostólico, sobre todo en el ámbito de la "Gran Iglesia" -sentido que tenía raíces, ciertamente, en algunos escritos del Segundo testamento-; entre los griegos significaba simplemente 'elección' y se aplicaba en relación con las diferentes las corrientes de pensamiento que existían entonces en varios campos del saber.

En escritores tales como Clemente de Alejandría y Eusebio de Cesarea el vocablo haíresis conservó todavía el sentido meramente descriptivo primigenio. Orígenes, coincidiendo con Ireneo, externó la opinión de que la existencia de modos de pensar diferentes y sectas en el cristianismo proporcionaba una demostración de su valor como una filosofía, con el mismo rango de dignidad y validez, por ejemplo, que el judaísmo: «(En el cristianismo) surgieron bandos o partidos no absolutamente por afán de disensión o disputa, sino por el empeño que muchos eruditos han tenido de entender a fondo los misterios del cristianismo» (Contra Celso, V, 12); por

[41] M. Marcos (ed.), *Herejes en la historia*, Madrid 2009, 9-24; A. Schindler, *Häresie II*, TRE 14 (1985) 320-326.

ello, concluye, la discusión es un camino apropiado para rebatir y recuperar a los herejes. Tertuliano, por el contrario, sostuvo que toda escisión doctrinal constituía herejía, lo cual tendía a excluir cualquier tipo de pluralidad en la comunidad. [42]

Ya en Cipriano podemos observar el germen de la tendencia al pensamiento único que se generalizará posteriormente. En torno a la controversia con Novaciano acerca de los *lapsi*, en el contexto de la persecución de Decio, el obispo de Cartago formula por primera vez, refiriéndose más al primero y a sus adherentes que a los *lapsi* mismos, el apotegma que se hará célebre en sus diferentes versiones en el transcurso de los siglos: *extra Ecclesiam, salus non est* [43].

Situación más amplia

En relación con tema del ambiente que privaba en los primeros siglos del cristianismo con respecto a la ortodoxia y la heterodoxia de las comunidades, se fue abriendo un debate entre los estudiosos de los últimos decenios, poniendo en cuestión los puntos de vista tradicionales. Unos de los primeros cambios surgió a propósito de la novedosa distinción, formulada en el campo académico, entre herejía y cisma, así como entre «*insiders*» y «*outsiders*», a partir del estudio sobre el montanismo de G. Nathanael Bonwetsch [44]. De este modo se aclaró, a mediados del siglo pasado, que lo que definía la frontera entre los miembros del cristianismo y los grupos externos al mismo era únicamente la cuestión doctrinal, con lo cual se abrió la posibilidad de reconocer la existencia de un disenso interno por cuestiones disciplinares y

[42] A. Schindler, op. cit, 324.

[43] M. Schlag, op. cit., 115.

[44] G. N. Bonwetsch, *Die Geschichte des Montanismus*, 1881 (citado por S. E. McGinn, *Internal renewal and dissent in the early Christian World*, en F. F. Esler (ed.), *The Early Christian World*, Vol. I-II, London New York 2000, 894-897).

organizativas, por ejemplo. Aparece entonces la noción de «disenso interno y renovación». Juntamente con esto se despierta una mayor conciencia de los factores políticos implicados en las luchas doctrinales. El siguiente paso fue el descubrimiento de la pluralidad interna inherente al cristianismo de los primeros siglos, incluidos los escritos del Segundo Testamento [45].

En el último cuarto de siglo surgió la pregunta de «por quién son considerados herejes»; se descubrió que eran tachadas como tales las doctrinas de quienes eran considerados «*outsiders*», a partir de la doble identificación «*insider*»-ortodoxia, «*outsider*»-heterodoxia. Finalmente George Zito argumentó que «la condición herética de una opinión enunciada se encuentra determinada por la legitimación institucionalizada del discurso al interior del cual es expresada una herejía»; desde esta perspectiva se llegó a percibir mejor el modo como la herejía significaba una amenaza para las relaciones de poder establecidas [46]. Así es como en los estudios acerca del cristianismo primigenio de esos años gana terreno la perspectiva de la «renovación interna y el disenso», más que la de la ortodoxia versus la heterodoxia, y se consolida el paradigma de una «cristiandad ecuménica, tanto con algunos modelos consistentes, como con características distintivas en cada lugar en que ha sido encontrada. Las fronteras entre «*insider*» y «*outsider*» llegan a ser, de hecho, nebulosas» [47].

Frente a la posición tradicional de la Gran Iglesia en el sentido de que el hereje era una persona que, habiendo sucumbido a los engaños del maligno, se había alejado de los postulados de la verdadera doctrina, enseñada por Jesucristo y transmitida por los apóstoles, W. Bauer invirtió la perspectiva:

---

[45] Cf. J. M. Robinson-H. Koester, *Trajectories through Early Christianity*, Philadelphia 1971; R. Wilken, *The Myth of Christian Beginnings*, Notre Dame 1971; J. Dunn, *Unity and Diversity in the New Testament*, London 1990 (citados por S. E. McGinn).

[46] G. Zito, *Toward a Sociology of Heresy*: Sociological Analysis 44 (1983) 125ss (citado por S. E. McGinn, op. cit., 896).

[47] S. E. McGinn, *op. cit.*, 894-897.

es la ortodoxia la que «emerge» a través de los procesos por los cuales se han definido los contenidos doctrinales heréticos [48]. Por lo demás, este autor llevó a cabo un proceso de deconstrucción de las nociones de ortodoxia y heterodoxia al prescindir de todo juicio de valor en relación con las mismas y referirlas únicamente a grupos sociales. [49]

J. B. Henderson, desde el estudio de varias tradiciones religiosas, incluido el cristianismo de los primeros siglos, sostuvo que el eventual predominio de las posiciones ortodoxas de éste último habría tenido, como uno de sus factores determinantes, fenómenos de carácter eminentemente social y político –como veremos posteriormente-. En la misma línea atribuye también el triunfo de la ortodoxia, entre otros factores, al hecho de que reclamaba para sí características tales como una primacía y una originalidad particulares; una transmisión exacta de su sistema de creencias, la cual se habría remontado al mismo fundador; una unidad y una catolicidad a toda prueba; finalmente, un término medio doctrinal contrastante con los extremismos heréticos. De este modo, el partido que se retrataba a sí mismo a partir de estos rasgos, de manera atractiva y convincente, podía incrementar su derecho al manto de la ortodoxia, independientemente de que ello correspondiera o no a la realidad. [50]

Se ha aclarado también que durante los primeros siglos la constelación de creencias sustentadas por el cristianismo no adquiría aún el carácter unitario ni cerrado que lo caracterizaría posteriomente [51]. Al respecto M. Marcos sostiene que

---

[48] W. Bauer, *Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity*, Philadelphia 1971 (citado por M. Marcos, op. cit., 13).

[49] J. B. Henderson, *The Construction of Orthodoxy and Heresy*, Albany (N. Y.) 1998, 41.

[50] J. B. Henderson, op. cit., 85.

[51] E. R. Dodds, op. cit., 138s; cf. también Henderson, op. cit., 41-42; 46-48.

> la fluidez en el ámbito doctrinal y organizativo es una característica de las comunidades cristianas de los primeros siglos, algunas de las cuales acabaron siendo declaradas heterodoxas, a la vez que la corriente dominante iba imponiendo a las otras su concepción del mensaje evangélicos y sus estructuras organizativas. [52]

Por otro lado no hay que perder de vista el tema de la manera como el disenso doctrinal podía haber llegado a afectar a la unidad del cuerpo eclesial. Al respecto A. Schindler ha descubierto que

> aun en la fase de consolidación de la Iglesia católica antigua la multiplicidad de tradiciones y tipos doctrinales no fue sentida como algo que contradijera la unidad (…) Se puede decir retrospectivamente que la unidad y la comunidad eclesial fueron supuestas tácitamente mientras no fuesen contradichas explícitamente. [53]

Las anteriores consideraciones, que ciertamente no han dejado de ser objeto de observaciones críticas, sustentan la posibilidad de suavizar las interpretaciones rígidas de los fenómenos históricos en términos de ortodoxia y herejía y, de este modo, resulta más razonable aventurar la afirmación de la existencia de puntos de vista más pluralistas en algunas corrientes de pensamiento de la Iglesia primigenia.

Vestigios de la existencia de corrientes pluralistas en relación con las otras religiones [54]

---

[52] M. Marcos, op. cit., 13-14.

[53] A. Schindler, op. cit., 321. Marcel Simón sostiene que la pérdida del sentido pluralista del que el término hairesis gozaba en la cultura helenista, pérdida debida aql judaísmo y el cristianismo, y la consiguiente invención de la herejía y la heresiología significó uno de los grandes cambios culturales del mundo occidental. Citado por J. B. Henderson, op. cit., 18.

[54] E. R. Dodds, op. cit.; *Religion IV B. Theologisch*: RGG 5 (1986) 977.

Para rastrear la posible existencia de posturas más flexibles al interior del cristianismo ante el hecho de la pluralidad religiosa ensayaremos cuatro acercamientos.

En primer lugar, hay que partir de la constatación de que, si bien había elementos contrastantes entre el cristianismo y ese ancho mundo de las religiones coexistentes con él, simultáneamente había puntos comunes, los cuales incluían, por ejemplo, el talante místico, los fenómenos proféticos, el monoteísmo *sui generis* de algunos pensadores, las concepciones éticas, el modo de relacionar la fe y los argumentos de razón. Así lo ha demostrado el trabajo clásico de E. R. Dodds que hemos citado anteriormente. [55]

El segundo toma en cuenta cómo concebían los escritores cristianos, indirectamente, los principios a los que estaba obligado el Estado en su trato a las demás religiones. En este campo hubo escritores de los siglos II y III, por ejemplo Justino, Atenágoras de Atenas, Tertuliano y otros, que defendieron la libertad religiosa, positiva y negativa, que, según sus argumentos, el Estado romano debía garantizar al cristianismo. El argumento que esgrimían partía del hecho de que las autoridades imperiales permitían la existencia de diferentes religiones, cada una con sus respectivos dioses, con una actitud de tolerancia y respeto; por tanto debían otorgar un trato semejante a los cristianos. En suma, sostuvieron que no se debía prohibir ni imponer ninguna creencia religiosa por medio de la coacción. Esta actitud no obstaba para que defendieran argumentativamente el monoteísmo cristiano como la única creencia verdadera. De este modo encontramos en ellos una actitud exclusivista y, simultáneamente, tolerante en relación con las demás creencias. [56]

---

[55] E. R. Dodds, op. cit.

[56] M. Schlag, op. cit., 108-110.

Otro acercamiento al tema de la catolicidad en referencia a otras religiones debe partir de las concepciones mismas que, proviniendo de las corrientes filosóficas de entonces y, sobre todo, de las religiones mismas, fueron acogidas por el cristianismo de los primeros siglos. En relación con el tema del *Logos spermatikós*, por ejemplo, tenemos a la vista dos posibles enfoques: el primero analiza los contenidos mismos de esta doctrina, así como el papel que desempeñaron al interior del cristianismo, por cierto ya desde el prólogo del Evangelio de Juan; el segundo, más formal, se limita a descubrir en ellos un camino adoptado por los pensadores cristianos para una valoración positiva de las demás religiones.

El primer enfoque es complejo. Las opiniones que se han vertido al respecto rebasan con mucho las posibilidades de este trabajo y se mueven en un espectro muy amplio de posiciones [57]. Parece bien fundamentada la afirmación de que ya el prólogo del Evangelio de Juan fue influenciado en su concepción del Logos por el Primer Testamento y, en este contexto, también por Filón de Alejandría, precedido a su vez por el estoicismo; dicho en términos más generales, se puede convenir en el influjo del «mito helenístico-judío de la sabiduría» [58]. Lo mismo hay que decir con respecto a los planteamientos acerca de la influencia de la Stoa y de las sucesivas fases del posplatonismo en la doctrina del Logos sustentada por los Padres, como hemos visto en el capítulo segundo; por su parte, la expresión *Logos spermatikós* procedía del estoicismo y de Filón de Alejandría [59].

---

[57] I. Gómez de Liaño, por ejemplo, habla de las influencias que los mitos relativos al Autogénito, la serpiente y la cruz entre los gnósticos, así como el caduceo de Hermes como representación del Logos entre pitagóricos y gnósticos, pudieron haber tenido sobre la imagen primo-testamentaria de la serpiente mosaica y, de este modo, sobre la concepción de Logos en el cuarto Evangelio; cf. *El círculo de la sabiduría*, Madrid 2005.

[58] L. G. Sarasa, *Encuentro de la cultura griega y el evangelio de Juan*: Studia Missionalia vol. 57 (2008) 6-9; T. H. Tobin, *The Prologue of John and Hellenistic Jewish Speculation*: CathBibQuart 52 (1990) 252-269.

[59] J. Granados, *Los misterios de la vida de Cristo en Justino Mártir*, Roma 2005, 65.

En realidad, la pertinencia de este tema con respecto al objetivo que persigue esta sección del estudio depende de la manera como los escritores cristianos consideraran las concepciones acerca del Logos con las que entraron en contacto; de este modo el tema resultaría pertinente en el caso de que dichas concepciones hubieran sido percibidas como explicaciones de carácter religioso; pero no lo serían en el caso de haber sido conceptuadas como propuestas meramente filosóficas. En esta misma línea, una de las preguntas que habría que responder de entrada es si, en esas épocas, era posible formular explícitamente y de manera neta este género de distinciones, corrientes, por lo demás, en la actualidad.

Aunque esta cuestión desborda con mucho las proporciones del presente texto, delineemos una o dos ideas. El neoplatonismo, fundado por Plotino, por ejemplo, aunque perteneció a una estirpe de carácter marcadamente filosófico, sin embargo presentaba varios rasgos atribuibles al fenómeno religioso. Así lo expresan los investigadores G. Reale y D. Antiseri:

> «La escuela de Plotino probablemente no se parecía a ninguna de las que le habían precedido. Platón había fundado la Academia para formar hombres mediante la filosofía que se dedicasen a renovar el Estado. Aristóteles había fundado el Peripato con el propósito de organizar la búsqueda del saber. (…) En cambio, la escuela de Plotino quería enseñar a los hombres el modo de apartarse de la vida de aquí abajo para reunirse con lo divino y poderlo contemplar, hasta culminar en una trascendente unión extática. [60]

Incluso se sabe que el fundador había concebido el proyecto de una ciudad de filósofos, en Campania, que se llamaría Platonópolis, en la que sus habitantes vivirían en unión con la divinidad.

[60] G. Reale y D. Antiseri, *Plotino y el neoplatonismo. Historia del pensamiento filosófico y científico*. I(http://www.olimon.org/uan/0Reale-Antisieri_Plotino.pdf).

El segundo enfoque descubre en el manejo de la doctrina cristiana del Logos un recurso para una valoración positiva del pluralismo religioso. Es posible descubrir esta vertiente en autores tales como Justino, Tertuliano, Ireneo, Clemente de Alejandría y Orígenes. Ellos sostuvieron que el Logos, desde su validez universal, aparece, tanto en las preguntas que se hacen los seres humanos acerca de los dioses, como en las respuestas verdaderas que las religiones y la filosofía construyen, las cuales constituyen una verdadera *praeparatio evangelica*. En este sentido, el Logos es un principio universal que tiende un puente entre el cristianismo y los diferentes acercamientos a la divinidad. Por otro lado, los padres no soslayaban que cuando hay que hacer una valoración de la religiones no hay que perder de vista el momento demoniaco que existe en ellas, el cual se manifiesta, por ejemplo, en la idolatría; finalmente tenían en mente también el tema de la *synkatabasis*, es decir, la existencia, tanto en el judaísmo como en las religiones, de peldaños educativos a través de los cuales Dios las conducía hacia Cristo.

Estas propuestas anticipaban los puntos de vista que se sostendrían posteriormente. La unidad de todas las religiones, inclusive del cristianismo, basada en el ser de Dios, no podía ser negada como postulado. En el pensamiento cristiano antiguo se suponía que era la «razón del mundo» la que ponía una abrazadera entre las religiones y la filosofía; de esta manera se aplicaba a esa estructura de la «razón del mundo» presente en toda existencia la idea de que el único Dios es el destinatario final de cualquier culto religioso.

Finalmente un cuarto acercamiento al tema del pluralismo en referencia a otras religiones proviene del estudio de las relaciones que se establecieron entre el cristianismo y el judaísmo en aquellas épocas[61]. Una de las cosas que se han puesto al descubierto en investigaciones recientes es que la valoración

[61] Para este parágrafo me baso en el siguiente estudio: Omar Albado *et alii*, *Judíos y cristianos en los procesos culturales del «mundo» helenístico-romano*: Revista Teología XLIX/107 (abril 2012) (http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/revistas/judios-cristianos-procesos-culturales-mundo.pdf).

de estos fenómenos ha estado marcada por los conflictos históricos entre cristianos y judíos, y por el antisemitismo desarrollado, en términos generales, en el seno del cristianismo a través de los siglos. Una superación de estas tomas de posición se ha venido dando a partir del 'descubrimiento' de la *Shoah*, conectado sin duda con el nuevo clima propiciado por el Concilio Vaticano II y, de manera particular, por *Nostra Aetate*. Vinculado con lo anterior se encuentra el desarrollo que se ha venido dando en el plano estrictamente académico acerca de temas tales como la impronta judaica de Jesús de Nazaret, trabajada a partir de la *Third Quest*; la pluralidad del judaísmo del Segundo Templo y la persistencia de la misma en los períodos posteriores; por último ha contribuido también la formación de un ámbito de especialistas en estas materias, provenientes de diferentes confesiones y profesiones.

La crítica a las teorías que se manejaban hasta antes de los cambios que hemos enumerado condujo a un nueva perspectiva, representada por el paradigma, aún en etapa germinal, de «los caminos que nunca se separaron» [62]. Al respecto, O. Boyarin, en sus estudios acerca de la teología de San Justino y del Prólogo del Evangelio de San Juan, sostiene la tesis de que tanto el cristianismo como el judaísmo de los primeros tres siglos de la era cristiana

[62] Obras citadas por el autor: Cf. I. H. Henderson - G.S. Oegema (eds.), *The Changing Face of Judaism, Christianity and Other Greco-Roman Religions in Anioquity*, Gütersloh 2006.; A. Becker - A. Yoshiko Reed (eds.), *The Ways that never Parted. Jews and Christians in Late Antiquity and the Early Middle Ages*, Minneapolis, Fortress Press, 2007. Otros textos en esta línea: M. Cartwrigtht - P. Ochs (eds.), *The Jewish-Christian Schism Revisited*. John HowardYoder, Grand Rapids, Eerdmans, 2003; D. Boyarin, *Border Lines. The Partition of Judeo-Christianity*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2004.

> eran, en términos fenomenológicos, dos entidades indistinguibles, no sólo en el sentido más convencional de que el cristianismo era un judaísmo, sino también en el sentido de que las diferencias que con el tiempo llegarían a constituir la base de la distinción entre las «dos religiones» circulaban indistintamente entre los nuevos grupos de seguidores de Jesús y entre judíos que optaron por no seguirlo, más que entre un grupo de judíos y otro. [63]

Otra de las líneas de investigación que se mueven en este mismo sentido tiene que ver con la institución sinagogal, tanto en el judaísmo como en el cristianismo primigenio. No entramos en el tema; sólo lo enunciamos. [64]

Se ha ido descubriendo también que hubo comunidades cristianas que conservaron la herencia judaica primigenia, las cuales pervivieron más allá del siglo primero.

> De hecho es probable que el fariseísmo cristiano no haya desaparecido con la destrucción de Jerusalén, y que el movimiento de *Pella* haya servido para fortalecerlo. Los conocidos pasajes del Evangelio de Mateo con respecto al cumplimiento de la ley mosaica y Santiago 2, 24 expresan de algún modo que esta corriente tenía una voz en el concierto del cristianismo primigenio. Así lo testimonia también el *Diálogo con Trifón*, de Justino, en el que se recuperan los hechos conectados con la revuelta de Simón bar Kokhba en la Siria-palestina de los años 132-135; en pleno siglo II se da el caso de comunidades cristianas que preservaban fielmente los preceptos del judaísmo; su membrecía estaba compuesta no sólo de gentes provenientes del judaísmo, sino incluso del paganismo.

---

[63] O. Boyarin, *op. cit.*, Madrid 2013, 160.

[64] El autor cita, entre otras, la siguiente obra, en la línea del estudio de fuentes: A. Runesson - D. Binder - O. Birger (eds.), *The Ancient Synagogue from its Origins to 200 CE*. A Source Book, Leiden, Brill, 2008.

Lo decisivo es que en estas épocas no cae sobre estos grupos judeocristianos ningún estigma de herejía, según el mismo testimonio de Justino.

> Un segundo texto que hay que mantener en la mira es la *Carta de Pedro a Santiago*, contenida en las Pseudo-Clementinas, la cual presenta un apretado resumen de la doctrina judeo-cristiana. Se puede decir que en estas comunidades se conservó la fe cristiana en sus expresiones originarias y, al mismo tiempo, se dio una oposición a la apertura a nuevas matrices culturales. [65]

b) El reconocimiento profético, en libertad, de la autoridad civil [66]

Para dar sustancia al tema de las actitudes que fue adoptando cristianismo de los siglos II y III ante el poder político imperial tendremos en cuenta la propuesta varios autores; ello pone ante nuestros ojos un panorama plural y complejo.

J. A. Estrada sostiene que al interior de las comunidades cristianas originarias se dieron dos actitudes principales en relación con el gobierno imperial. La corriente mayoritaria, representada en sus orígenes por Pablo y Lucas, favorecía la obediencia y sometimiento a las autoridades (Rom 1, 30; 2, 14-15; 13, 3; 1 Cor 5, 1; 1 Tes 4, 1-7; 1 Tim 2, 1-2). Entre los factores que favorecieron estas actitudes el autor enumera el crepúsculo del fenómeno profético, la helenización del cristianismo, la creciente jerarquización de las comunidades, la pérdida de la tensión escatológica y la asunción de las virtudes

---

[65] Cf. *Les rapports du Christianisme naissant avec le Judaïsme*, Montreal-Paris 1983; cf. también R. E. Brown-C. Osiek-Ph. Perkins, *Early Church*: NJBC (1990) 1344; G. Strecker, *Judenchristentum*: ThRE 17 (1988) 310-325.

[66] M. Schlag, op. cit., 107-121; P. Siniscalco, *Política (pensamiento político cristiano*): DiccPatrAntigCrist II (1992) 1820-1821.

domésticas patriarcales; de este modo el comportamiento moral adquirió valor religioso. Detrás del desarrollo de este conservadurismo socio-político asomaba también un trasfondo estoico (1 Clem 60, 4-61,2; Dióg 6; Arístides, *Apol*. 16, 6; Justino, *Apol*. 1, 17). Por su parte la corriente minoritaria ya desde sus orígenes mantenía la actitud de la tensión escatológica y la ruptura con el Imperio (1 Pe 1, 1.13-16; 2, 11-12; 4, 7-10; Sant 1, 21; 2, 13; 5, 7-12; 1 Jn 2, 15-17. 28-29; 4, 17); en esta misma línea se encuentra el libro del Apocalipsis. [67]

M. Rhonheimer afirma que el cristianismo se ha regido, en sus relaciones con los Estados a través de la historia, por la máxima evangélica que prescribe devolver al César lo que le pertenece y, correspondientemente, aconseja hacer lo mismo en relación con Dios; esto implica el reconocimiento de la validez de la institución estatal a los ojos de la divinidad [68], si bien despojada de ese carácter sagrado que caracterizaba a la ciudad antigua y a la teocracia judía [69]. Al mismo tiempo, el cristianismo se ha considerado a sí mismo como una instancia de carácter moral y, en cuanto tal, superior al Estado.

Un camino para acceder a la forma en que los escritores cristianos comprendían la relación de su religión con el Imperio consiste en analizar otros aspectos de sus alegatos en favor de la libertad de culto. Un argumento que invocaban era el apoyo que los adherentes del cristianismo prestaban al Imperio y a la persona del emperador a través, por ejemplo, de la oración y la educación que impartían. En este sentido Orígenes llegó a expresar que la oración de las comunidades tendría como consecuencia que los ejércitos del emperador derrotarían a más enemigos que en caso que aquella faltara. Cipriano, por su parte, alude implícitamente a la concepción de la antigüedad tardía que vinculaba la veneración de los dioses con el bienestar del Estado,

[67] J. A. Estrada, *Las primeras comunidades cristiana*, en M. Sotomayor-J. Fernández Ubiña (coords.), *Historia del cristianismo. I, El mundo antiguo*, Madrid 2003, 176-179; cf. también R. P. Rodríguez M., op. cit., 1115.

[68] M. Rhonheimer, *Cristianesimo e laicitá*; citado por M. Schlag, op. cit., 107-108.

[69] P. Siniscalco, op. cit., 1821.

cuando invierte el argumento de su interlocutor, Demetrio, quien sostenía que las catástrofes que sufría Roma había que atribuirlas a la existencia del cristianismo; más bien se originan en el culto a las falsas divinidades, arguye el obispo cartaginés.

Rodríguez Montero sostiene que, como lo demuestran los períodos de tolerancia y tranquilidad de las que gozó el cristianismo durante estos dos siglos, éste y el paganismo «no fueron incompatibles entre sí y pudieron seguir coexistiendo durante mucho tiempo, como lo demuestra la legislación dictada por los emperadores comprendidos entre Teodosio y Justiniano». [70]

Por otro lado Orígenes desautorizó taxativamente la práctica del servicio militar por parte de los miembros de las comunidades y fundamentó este rechazo en el sacerdocio espiritual del que son portadores y en la prohibición de cometer homicidio, incluso en caso de guerra; no obstante, admitió que, por medio de sus plegarias, combatían en favor de quien tenía un motivo razonable para tomar las armas; los cristianos, añade, no deben aceptar cargos públicos porque quienes podrían desempeñarlos deben consagrar su vida a un oficio más alto, la conducción de la Iglesia [71]. Él mismo se presentó como férreo opositor a cualquier intento de divinización del poder público y, en esta misma línea, suponía que las leyes escritas debían estar supeditadas a la ley natural. Tertuliano, más radical, expresaba que lo que tuviera que ver con el Estado representaba lo más ajeno que pudiera haber al cristianismo: *nec ulla magis res aliena quam publica*; de este modo rechazaba que el orden jurídico romano tuviera obligatoriedad alguna para las comunidades de seguidores del profeta nazareno. [72]

---

[70] R. P. Rodríguez M., *Poder político y religión en Roma: notas para la descripción histórica de una interrelación*: Anuario da Facultade de Dereito da Universidade da Coruña Nº 5 (2001) 1119.

[71] M. Schlag, op. cit.

[72] R. P. Rodríguez M., op. cit., 1115.

Rodríguez Montero sostiene que el monoteísmo cristiano, la trascendencia del Dios al que adoraba y su rechazo al sincretismo podían llegar a socavar el orden mismo político, puesto que éste se encontraba fundado en un ordenamiento jurídico que representaba la versión temporal del orden sancionado por las divinidades. De este modo el sistema estatal se fundaba en un principio de carácter religioso. Esta cosmovisión se confirmó con el culto al emperador instaurado a partir de la época del imperio.

En el ámbito de los hechos el cristianismo, en su conjunto, no sólo tuvo que defender apologéticamente su propio espacio ante la hostilidad de varios pensadores paganos, sino frente a sectores y períodos fuertemente antagónicos por parte de las autoridades del Estado.

Entre los momentos más críticos hay que contar, tanto los procesos judiciales incriminatorios relativamente aislados a lo largo del siglo II, como las cuatro grandes persecuciones a lo largo del siglo III, decretadas sucesivamente por Septimio Severo, Decio, Valeriano y Diocleciano, que remataron en la «era de los mártires» (303-313). Existen varias teorías que pretenden explicar los motivos de la hostilidad: el rechazo de los cristianos a venerar el panteón oficial; el odio de los romanos a la nueva religión y el temor a su expansión; las repercusiones económicas, desfavorables para algunas profesiones, que generaban estas comunidades. Otro acercamiento sostiene que el cristianismo fue percibido como una secta que, a través de la conducta de sus miembros, deslegitimaba determinadas costumbres licenciosas del entorno; en este sentido se presentaba como una creencia con rasgos contraculturales. Uno de los resultados de los momentos más dramáticos que vivió el cristianismo fue «aprender prácticamente a hacerse independiente del poder del Estado» [73]; aunque la historia sugiere que no siempre ha valorado debidamente este aprendizaje.

---

[73] L. Hertling, *Historia de la Iglesia*, 1989, 88; F. Santos Y., *Cristianismo y sociedad pagana en el Imperio Romano durante el siglo II*, Oviedo s/f.

B) El cristianismo, religión del Imperio

En el transcurso del siglo IV el cristianismo, de la condición de 'magia' que se le atribuía, o de 'empresa de salvación' en competencia con la antigua religión del Imperio, transita al estatus de culto oficial del mismo. En este contexto hemos observado ya un fenómeno bifronte: por un lado llega a su culminación la inculturación de la nueva religión en la mentalidad que privaba en los estratos dirigentes romanos; al mismo tiempo, en términos generales, esta iglesia imperial se va mostrando más impositiva que dialogante en relación con las culturas de otros pueblos que van abrazando la doctrina y la membresía católicas; incluso se dieron casos en que se les constriñó a adherirse al nuevo culto y se eliminaron los vestigios de los demás, en ancas de los ejércitos conquistadores; cosas que se han comentado ya en el apartado 2.1.

Veamos ahora qué sucedía en el ámbito de las actitudes y los comportamientos en relación con *los otros*, tanto de estirpe cristiana como los creyentes de otras religiones.

a) Los otros cristianos y la otras religiones

El significado de la catolicidad [74]

Un síntoma de los nuevos matices que aparecen en las actitudes y los comportamientos lo presenta el modo como Cirilo de Jerusalén entiende el término *katholikós*, el cual ya no se refiere únicamente al hecho de la expansión geográfica del cristianismo, sino a la perfección dogmática y sacramental (Catech XVIII, 23). Este mismo vocablo es recibido por los Concilios ecuménicos con el significado de ortodoxia plena (Denz 150) y así es incorporado a las confesiones de fe.

[74] G. R. Evans, *Católica*: *la Iglesia es católica*: Diccionario de San Agustín (2001) 249-250; K. Wenzel, *op. cit*.

Hay que tener presente que es en el contexto de las discusiones con los grupos disidentes en el que se fue anteponiendo la acepción de la extensión geográfica de la Iglesia sin ruptura de la unidad. Así Agustín, en el fragor de la lucha antidonatista, subraya la presencia universal de la ortodoxia, en contraste con la restricción espacial de la herejía. De este modo el obispo de Hipona articula con el empeño de deslindar a unas comunidades de otras bajo el criterio de la recta doctrina -que atribuye al término católico- una acepción del mismo que originalmente no se utilizaba mucho de esta manera y que aplica ahora como santo y seña que acompaña y demuestra la posesión de esa recta doctrina (*Quaestiones evangeliorum* 1, 38); esta constelación de significados va a pasar a los autores que se movieron en la cauda de su pensamiento. Como se ve, Agustín conecta el tema de la catolicidad con el de la unidad, condición que atribuye únicamente a quienes se encuentran dentro de la Iglesia, en contraposición con los judíos y los herejes; para él es muy claro que fuera de la Iglesia no hay salvación.

Las actitudes hacia *los otros* [75]

En este contexto se nota un nuevo énfasis en el estilo de la relación con la disidencia y los disidentes doctrinales internos. Un síntoma del nuevo estado de cosas se encuentra en la proliferación de los manuales dedicados a la enumeración y descripción de las herejías [76]. Al respecto, J. B. Henderson sostiene que en los siglos IV y V, la «edad de oro de la herejía y la heresiología», esta última llegó a su plena madurez [77]. En todo caso hay que entender estos fenómenos en el contexto de la concepción que tenía la antigüedad tardía acerca de la relación entre la vida de la nación y el papel de la religión, según hemos visto anteriormente.

[75] Y. Congar, *Hérésie*: Catholicisme hier, ajourd'hui, demain 5 (1962) 640-642; H.W. Gensichen, *op. cit.*; M. Schlag, op. cit., 106-107; A. Schindler, *op. cit.*; M. Signer, *Judíos y judaísmo*: Dicc. de San Agustín (2001) 770-776.

[76] M. Marcos, op. cit., 15-16.

[77] Henderson, op. cit., 26.

Por lo que toca a la actitud ante la antigua religión romana, en tránsito hacia su ocaso, la tolerancia que, en términos generales, se percibía en varios autores de los siglos II y III cede ahora el lugar a un posicionamiento diferente. Por de pronto surge una distinción entre los vocablos *gentilis*, aplicado a los no bautizados, y *paganus*, reservado ahora para los paganos culpables o los reincidentes. Consecuente con ello el apologeta tardío *Firmicus Maternus* exige a los emperadores Constancio y Constantino reprimir a los herejes insensatos e inmorales.

En los escritos de Ambrosio y Agustín se transparenta la nueva actitud. El primero consideraba que solamente el cristianismo podía asegurar el bienestar y prosperidad del Estado; por lo mismo, debía ser la única religión con derecho a la protección y el sostenimiento oficiales. El emperador, a su modo de entender, no era tanto un actor político, cuanto un buen cristiano que debía regir su conducta por los preceptos divinos. Agustín, por su parte, en una primera etapa se mostró favorable al diálogo con las demás creencias; sin embargo, al calor de la controversia donatista, se convirtió en partidario de la coerción en favor de la fe verdadera, así como la represión del culto pagano y las herejías, si bien con moderación; el principal motivo lo representaba, para él, la salvación del inculpado. Llegó incluso a recomendar la guerra contra los herejes (*Ketzerkrieg*), si bien dirigida contra los apóstatas. En cuanto a los paganos se pronunció en favor de la teoría del doble fin de la acción misionera, según la cual había que vencer a los poderes reales anti-divinos, de manera que se pusiera al alcance la raíz de la fe; la conversión, sin embargo, debía ser fruto de una libre elección. De este modo quedaba formulada la justificación para que el Estado pudiera convertirse en el brazo secular de la Iglesia [78].

El obispo de Hipona describe la herejía como lo propio de «una secta que sigue diferencias» (*Cresc*. 2.3.4) y compone, aunque con desgano, un catálogo de herejías (*De haeresibus*) en el que enumera un conjunto muy amplio de posiciones disidentes; contribuye a esta amplitud su concepción de

[78] M. Marcos, op. cit., 15-16.

que la herejía incluye una dosis de idolatría; a su muerte la obra contaba con ochenta y ocho secciones. Por lo demás varios de sus tratados teológicos se dirigieron a combatir las tres consabidas vertientes heréticas, el maniqueísmo, el pelagianismo y el donatismo [79]. Desde su punto de vista, ni la herejía ni el cisma corresponden a la voluntad de Dios (*Cath. 13.33*) y tanto los judíos como los herejes están situados *extra ecclesiam* (*Cat. rud.* 27) [80]. En relación con el judaísmo es posible encontrar en Agustín «un amplio espectro de opiniones que se extienden desde una feroz oposición hasta una irénica reconciliación (…) los escritos de Agustín recapitulan y refuerzan la imagen negativa de los judíos presentada en los anteriores escritos de la Iglesia (…)» (M. Signer).

Correspondió a Gregorio I sentar las bases de la legitimidad de una guerra de religión dirigida a la expansión del cristianismo, en el sentido de una guerra contra los paganos (*Heidenkrieg*); en detalle, lo que el Papa propuso fue una intervención indirecta, en cuanto que estaría orientada únicamente al sometimiento exterior de los pueblos, previo a la labor propiamente evangelizadora. [81]

Como conclusión de esta nueva época se puede afirmar que «al fin de siglo IV la libertad religiosa y la tolerancia ideológica no eran ya válidas en la confrontación con el politeísmo pagano, con la religión hebraica y con los herejes» [82]. Estas actitudes emergen explícitamente, una vez más, varios siglos después, por ejemplo, cuando el Concilio de Florencia sentencia en el *Decreto para los jacobitas*:

---

[79] C. Buencasa P., *Converting a Schism into an Heresy*: Studia Patristica 49 (2010) 79-84.

[80] A. D. Fitzgerald (dir), *Diccionario de San Agustín* (2001) 637-640.

[81] K. Erdmann, *Die Entstehung des Kreuzzugsgedankens*, Sttugart 1935 (citado por Gensichen).

[82] M. Schlag, op. cit., 107.

> (La sacrosanta Iglesia Romana) firmemente cree, profesa y predica que nadie que no esté dentro de la Iglesia Católica, no sólo paganos, sino también judíos o herejes y cismáticos, puede hacerse participe de la vida eterna, sino que irá al fuego eterno que está aparejado para el diablo y sus ángeles [Mt. 25, 41], a no ser que antes de su muerte se uniere con ella; y que es de tanto precio la unidad en el cuerpo de la Iglesia, que sólo a quienes en él permanecen les aprovechan para su salvación los sacramentos y producen premios eternos los ayunos, limosnas y demás oficios de piedad y ejercicios de la milicia cristiana. Y que nadie, por más limosnas que hiciere, aun cuando derramare su sangre por el nombre de Cristo, puede salvarse, si no permaneciere en el seno y unidad de la Iglesia Católica. (Denz. 1351)

Como observación final hay que tener presente que el empleo del vocablo católico para deslindar a las comunidades ortodoxas de las heréticas no fue más allá de las diferencias existentes en la formulación de las verdades de fe; no contemplaba las características culturales y las costumbres de los pueblos que abrazaban el cristianismo. En los hechos el rechazo a las diferencias doctrinales corría parejo con el desconocimiento del papel que, eventualmente, podían desempeñar los elementos culturales como uno de los factores principales de este pluralismo.

b) El brazo secular

A partir de los edictos de tolerancia de Galerio (311) y de Constantino (313), esta «empresa de salvación» representada por el cristianismo llega a constituirse en culto oficial del Imperio a iniciativa de Teodosio I (Edicto de Tesalónica, 380). En este momento, la nueva religión estatal, tomada la referencia en términos generales, es forzada, estructuralmente hablando, a cumplir una de las funciones centrales de este tipo de entidades: legitimar el estado de cosas ligado al sistema social vigente.

Esta tesis se puede verificar, en primer lugar, por contraste. En el nuevo estado de cosas, este poder de sanción que comenzó a ejercer el culto católico se veía mermado por lo que se percibía como una división intestina imputable a las herejías y a la religión romana tradicional; y es que sólo sopesando la magnitud de la fuerza de legitimación que poseían los sectores fieles a la *ortodoxia* es posible valorar el potencial dañino que poseía, para el Imperio, el disenso por motivos religiosos. Así lo comprendieron en el entorno de Constantino y, de entonces en adelante, él y sus sucesores se convertirían en campeones de la ortodoxia, entre otras cosas, tomando la iniciativa de convocar los concilios ecuménicos. Él mismo encabezó la organización del primero, llevado a cabo en Nicea en 325, en el que se definió la divinidad del Logos [83].

De este modo la suerte del cristianismo experimentaba un giro profundo. Teodosio I llevó las cosas al extremo. De hecho fue el primero en imponer el credo cristiano a todos sus súbditos (edicto *Cunctos populos*) y rechazar la tolerancia con respecto a los demás credos. Los puntales de su política en materia religiosa los constituyeron el combate a las herejías y la eliminación de la antigua religión romana; esto influyó, incluso, en hechos como la supresión de los juegos olímpicos; las penas contra los opositores incluían la enmienda, la confiscación de bienes, el exilio y, a veces, la pena capital. El Concilio I de Constantinopla, convocado por el emperador, corroboró el citado edicto.

Por otro lado, la Iglesia se vio constreñida a pagar un precio a cambio de los favores que obtenía por parte del Estado: el sometimiento al arbitrio de los soberanos. Esto lo hacen notar los alegatos de los autores eclesiásticos, sobre todo occidentales, en favor de espacios de libertad. Entre los opositores al nuevo estado de cosas hay que citar a San Atanasio de Alejandría, Lucifer de Cagliari, Hilario de Poitiers, Osio de Córdoba y San Ambrosio de Milán. Aún así no hubo unanimidad al respecto; Eusebio de Cesarea representa un caso típico del teólogo palaciego que ensalza la figura del emperador y del *Imperium christianum*. Pero ya desde Cipriano se había

[83] En los siguientes párrafos de esta parte me baso en R. P. Rodríguez M., op. cit., 1120.

notado la aparición de un discurso en el que comienza a perfilarse la relación simbiótica que va a ganar terreno durante el transcurso del siglo IV [84].

San Agustín, como otros padres, citaba con cierta frecuencia Rom 13, 1-7 para legitimar la autoridad de los gobernantes civiles sobre sus súbditos cristianos; al mismo tiempo recordaba la obligación que tenían los políticos de gobernar con justicia. Desde su punto de vista el Estado representa las aspiraciones y los esfuerzos en pro de la paz y la justicia terrenales; dichas aspiraciones y esfuerzos, a su vez, configuran el peldaño inferior del tesón en favor de la paz y la justicia eternas. En este contexto el santo obispo acepta la posibilidad de un Estado cristiano, el cual tendría mayores posibilidades de recibir la recompensa divina, aunque, por otro lado, nunca podría llegar a ser identificado con la *civitas Dei* [85]. El obispo de Hipona llega a justificar las iniciativas bélicas imperiales desde el planteamiento de una «*asperitas benigna*» por parte de la autoridad, que él creía encontrar en algunas afirmaciones del Segundo Testamento.

Posteriormente, en la parte occidental del Imperio la Iglesia transita de la condición de culto oficial de un Estado ya en pleno declive, al desempeño de las funciones propias de éste. Bajo los pontificados de Dámaso y Siricio se nota ya el peso del creciente poder terrenal de la sede romana. Con Gregorio I llega a su culmen este proceso y se consuma la asunción del poder temporal por parte del papado.

Conclusión provisional

Después de este recorrido, tanto por dos grandes momentos de la relación del cristianismo con las culturas, como por las formas como se configuró el

[84] M. Schlag, op. cit., 117.

[85] W. Schilling, *Staat in der christliche Lehre*: RGG 6 (1986) 299.

sujeto de la misión, creemos que existe una base suficiente para afirmar –provisionalmente y en referencia sólo a estos dos momentos- que la Iglesia, cuando se ha aliado sin ambages a los centros del poder económico y político, y se ha revestido con los atributos propios de éstos; cuando ha adoptado una mentalidad exclusivista con respecto a otras religiones y se ha atrincherado en la exigencia de un pensamiento único frente a la disidencia doctrinal en sus propias filas; cuando ha procedido de esta manera ha tenido un margen menor de acción para asumir una actitud de diálogo intercultural frente a las instituciones espirituales y el estilo de vida de los nuevos grupos hacia los que dirige su mensaje; como resultado ha tendido a absolutizar el ropaje cultural con el que ha revestido a la revelación y, en consecuencia, a imponerlo a través de un proceso de aculturación, so capa de una labor evangelizadora.

En el otro extremo del espectro de posibilidades históricas se encuentran aquellos casos en los que el cristianismo se ha conducido, en su relación con otros credos religiosos y confesiones cristianas, con una actitud católica de pluralismo que le ha permitido dialogar con *los otros* en un plan de respeto e igualdad, y dejarse afectar y transformar en este proceso [86]; igualmente están los casos en los que ha ejercido el profetismo y ha conservado una libertad evangélica frente a los poderes seculares, en particular, el poder político; cuando han actuado así, los seguidores del artesano místico han estado en posibilidad de llevar adelante un acercamiento, en perspectiva de interculturalidad, ante aquellos que, desde otras culturas, desean vivir según el mensaje evangélico.

[86] Pontificio Consejo para el Diálogo Interreligioso-Consejo Ecuménico de Iglesias-Alianza Evangélica Mundial, *El testimonio cristiano en un mundo multi-religioso: recomendaciones de conducta* (enero de 2011) (http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/interelg/documents/christian_witness_in_multi-religious_world_spanish.pdf)

CUARTA PARTE

Valoración eclesiológica de las actitudes del agente de la misión

4. Valoración eclesiológica de las actitudes del agente de la misión

Después de este recorrido queda claro que no es fácil aventurar una valoración acerca de la calidad cristiana, tanto de las actitudes de aculturación por la parte del cristianismo frente a los pueblos con los ha ido entrando en contacto, como de las posturas más flexibles que han permitido un diálogo intercultural. Cerramos esta reflexión con algunas indicaciones en este sentido, tomando como baremo algunos aspectos de la eclesiología sancionada por el Concilio Vaticano II, a saber, las imágenes de Pueblo de Dios, Cuerpo de Cristo y Templo del Espíritu.

4.1. Instrumental eclesiológico del Vaticano II

A) El Pueblo de Dios

> Las comunidades neo-testamentarias se comprendían a sí mismas, entre otras imágenes, como Pueblo de Dios. Todavía entrado el siglo IV este título conservó un rango prominente en la eclesiología de la patrística. Posteriormente se desvanece en el panorama del magisterio y la teología. La Reforma recoge esta doctrina tradicional en el contexto de una tendencia democratizadora y anti-jerárquica. La actitud reactiva del catolicismo llevó a acentuar los aspectos institucionales y sociales de la vida eclesial. Posteriormente la recuperación católica de los aspectos mistérico y litúrgico tuvo como efecto colateral la relegación de la teología del Pueblo de Dios. El ascenso de este título se dio durante los años que van de 1937 a 1957 desde diversas disciplinas teológicas (M. D. Koster, E. Eichmann-Kl. Mörsdorf, A. Vögte, H. Schlier, L. Cerfaux, A. Oepke, M. D'Herbigny, R. Schnackenburg, I. Backes, H. Schauf, M. Schmaus). *Lumen Gentium* oficializa este decisivo avance eclesiológico. [87]

---

[87] O. Semmelroth, *La Iglesia, Nuevo Pueblo de Dios*, en G. Baraúna (dir.), *La Iglesia del*

El Segundo Testamento aplica a la Iglesia en su totalidad y a las comunidades locales, formadas por judíos y gentiles, los títulos de Pueblo de Dios y *laós perioúsios*, desarrollados desde la teología del Primer Testamento (Hech 3, 23; 15, 14; 18, 10; II Cor 6, 14ss; Tit 2, 14; 1 Pe 2, 9; Ap 18, 4). En los contados casos en los que aparece en Pablo, el título representa el componente teocéntrico de la eclesiología. Por la fe en Jesucristo, judíos y gentiles son incorporados al verdadero *laós*; no obstante, Israel mantiene su condición de Pueblo de Dios, según la promesa divina (Rom 9-11).

En contraste con la mayor parte del Evangelio de Lucas, la sección final del mismo y el libro de los Hechos resaltan más la incredulidad del *laós* judío y el nacimiento de uno nuevo, a saber, la comunidad cristiana; este *laós* se constituye por los judíos creyentes en Cristo, a los que se agregan los gentiles. La Carta a los Hebreos, escrita en clave de Pueblo de Dios, transfiere a la Iglesia las concepciones relativas al culto primo-testamentario, el cual, en el nuevo eón, es celebrado por Cristo (Heb 2, 17; 4, 9; 10, 30; 13, 12). Mateo, por su parte, presenta la propuesta redaccional de la sustitución o desplazamiento del antiguo pueblo por uno nuevo, identificado con los seguidores del Hijo de Dios. Finalmente la primera Carta de Pedro desarrolla las consecuencias de la igualdad comunitaria implicadas en la doctrina del Pueblo de Dios y articula ésta con el título de Templo del Espíritu (I Pe 2).

En el conjunto del NT, a través de la noción del Pueblo de Dios se sostiene que «el cristianismo sigue estando vinculado permanentemente al judaísmo, y éste lo sigue estando a la Iglesia en el *único laós Theoû*». [88]

Vaticano II, I, Barcelona 1966, 452-456; J.-Y. Congar, *La Iglesia como Pueblo de Dios*: Concilium 1 (1965) 9-33.

[88] Cf. H. Bietenhard, λαός: DThNT 3 (1983) 442-445; H. Frankemölle, λαός, *o*û: DiccExNT (1998) 15-29.

Cuando *Lumen Gentium* sanciona esta doctrina tradicional lo que pretende en el fondo es dar un nuevo énfasis, tanto a la naturaleza comunitaria de la Iglesia, como a su carácter peregrinante a través del curso de la historia de la salvación, tomada ésta en un sentido nuclear; de aquí surge el énfasis en la peculiar relación que guarda con el pueblo de Israel. Junto con lo anterior esta doctrina inserta la comprensión de la realidad eclesial al interior de una visión dinámica y evolutiva de la historia de la humanidad en su conjunto, historia de salvación también, en su sentido más abarcante: en esto se fundamenta la solidaridad con todos los pueblos y las religiones [89]. Este es el sentido de la «catolicidad histórica de la Iglesia» que impregna este capítulo (G. Philips) (*LG* II). [90]

B) El Cuerpo de Cristo [91]

La expresión cuerpo de Cristo aparece en Pablo como una de las más conspicuas expresiones eclesiológicas de carácter simbólico. Aparece de nuevo en el ámbito teológico hasta la polémica católico-protestante. A partir de haber sido asumida por la Reforma, con un sentido espiritual e interior, la teología católica enfatizó el aspecto corporativo, jurídico y jerárquico. Finalmente ésta última la recupera, con algunas limitaciones, a través de las escuelas teológicas francesa (P. de Berulle), romana (C. Passaglia, C. Schrader, J. B. Franzelin) y, sobre todo, de Tubinga (J. A. Möhler, J. M. Sailer, F. A. Staudenmeier). En el período de entreguerras la doctrina del Cuerpo Místico de Cristo es elevada a principio estructurante de la eclesiología (S. Tromp, E. Mersch, L. Ott, J. Salaverri), sancionado por el magisterio en Mystici corporis. El Vaticano II la asume de manera preferente entre las imágenes eclesiológicas que presenta. [92]

[89] K. Rahner, *L'appartenance a l'Eglise d'apres la doctrine de l'Encyclique Mystici Corporis Christi*, en Écrits Théologiques, II, Paris 1960, 8-112.

[90] G. Philips, *La Iglesia y su misterio en el Concilio Vaticano II*. I, Barcelona 1968, 161-174.

[91] S. Wibbing, σώμα: DTNT (1980) 375-380; E. Schweizer, σώμα, ατος: DiccExNT II (1998) 1641-1652; Th. Söding, *Leib Christi*: LThK 6 (1997) 769-771.

[92] H. Jorissen, *Leib Christi*, LThK 6 (1997) 771-772.

La referencia eclesiológica de la imagen del Cuerpo de Cristo trabajada por Pablo en I Cor tiene su centro de gravedad en el sentido cristológico de esta misma imagen, el cual vertebra el relato de la cena y remite a Cristo mismo en su entrega a Dios y a quienes comparten la acción ritual de la comunidad (I Cor 11, 23-27). De este modo esta imagen expresa el aspecto eclesiológico del acontecimiento salvífico, el cual se encuentra ligado en dicho relato al tema de la nueva alianza (I Cor 10, 14-17). La Iglesia es comprendida como Cuerpo de Cristo, en cuanto que es una comunidad de fe, edificada por el señorío del Resucitado, y a la que son incorporados los creyentes a través del bautismo y la eucaristía. El punto definitorio de esta comensalidad no lo constituyen los elementos de la ofrenda material, sino la actuación de los participantes que se saben puestos bajo la protección del Resucitado y bajo su señorío. Si en la eucaristía el pan une a los comensales con el Cuerpo de Cristo, entonces la comunidad misma *es* tal Cuerpo, en su unidad imprescriptible. Por ello la cena del Señor celebrada por las primeras comunidades se encuentra bajo la ordenanza de Jesús: «denles de comer» (Mt 14, 16), al grado que su identidad como tal se define por el cumplimiento de este mandato (I Cor 11, 20).

Pablo vuelve sobre este mismo tema en I Cor 12, 12-27 y en Rom 12, 4s. Allí afirma que la diversidad y la riqueza de carismas que florecen en las comunidades no rompen su unidad pues son fruto del Espíritu y han sido otorgados por el único Dios; las comunidades mismas están bajo un solo Señor. Esta unión no contradice la diversidad, no sólo de ministerios, sino de los miembros mismos (*diversitas viget membrorum et officiorum*). Por ello, como sucede en el caso de un cuerpo, todos son necesarios y deben ser reconocidos como tales; de manera particular los más débiles y estigmatizados (I Cor 12, 1-11.28-30).

Lumen Gentium sostiene que la Iglesia es, místicamente, el cuerpo de Cristo (*fratres suos, ex omnibus gentibus convocatos, tamquam corpus suum mystice constituit*:7). Ahora bien, el documento no se circunscribe a la somatología de Romanos y 1 Corintios, sino incluye la de Colosenses y

Efesios, en la que se recalca el carácter cósmico de la capitalidad de Cristo, en cuanto imagen de Dios. En este contexto el Concilio sostiene que el Verbo, por su encarnación, ha redimido a toda la humanidad; sin embargo el texto no explicita la pertenencia de ésta al cuerpo, tema que sí aparece, por ejemplo, en Hilario de Poitiers y Cirilo de Alejandría.

Finalmente, se explicita que el Espíritu es uno solo en la Cabeza y en el Cuerpo; en este último, por cierto, como el alma en cada persona; así el Cuerpo se renueva incesantemente en el amor a través de su peregrinar sobre la tierra, crece en aumento divino y tiende a la plenitud. [93]

C) El Templo del Espíritu [94]

En 1 Cor 12 Pablo aplica a la comunidad la imagen de un organismo gobernado por el Espíritu; la Iglesia es, en este sentido, sede del Espíritu. En este contexto se afirma que Pablo ha llevado a cabo una «organización» de la referencia de los sectores carismáticos al mundo celestial y a la resurrección; de este modo convierte al Espíritu, referido al bautismo y a la resurrección, en el fundamento de todos los carismas. Por ello la norma para sopesar las habilidades particulares que florecen en la comunidad es la construcción de la misma.

La revelación llevada a cabo por Dios es tan real, que se crea un nuevo dominio, entendido de manera personal. Esto vale igualmente para los individuos y para la comunidad. De este modo la Iglesia es un templo en el

[93] G. Philips, *op. cit.*, 132-142.

[94] E. Kamlah, *Espíritu*: DTNT I (1998) 525-533; R. Koch, *Espíritu*: DiccTeolBib (1967) 252-360; J. Kremer, *Heiliger Geist*: LThK 4 (1995) 1306-1308; J. Kremer, πνευμα: DiccExNT II (1998)1027-1037; M. A. Schmidt, *Geist und Geistgaben im NT*: RGG2 (1986) 1272-1278; Schweitzer, πνευμα: ThDNT 6 (1968) 424-431; The Anchor Bible Dict. 3 (1992) 275-276; *Geist/Heiliger Geist/Geistgaben*: TRE 12 (1984) 178-195.

que vive el Espíritu (1 Cor 3, 16; 6, 19; 2 Cor 6, 16; Ef 2, 22; 1 Pe 2, 4s); éste, a su vez, habita en el alma de los creyentes a través del bautismo (Rom 6, 3ss; 1 Cor 1, 13; Ef 4, 1-6; Col 2, 12).

El Espíritu aparece en Pablo como un poder milagroso que posibilita un conocimiento sobrenatural (Rom 15, 27; 1 Cor 2, 6-16; 11, 9) y que determina, tanto los contenidos como la forma de predicar. Actúa, además, en los cristianos dando testimonio de que son hijos de Dios y los impulsa a exclamar ¡Abba! (Rom 8, 14-17; Gal 4, 6), enseñándoles así a orar (Flp 1, 19); más todavía, cumple el oficio de intercesor (Rom 8, 26-27; Fpl 3, 3).

El Espíritu se manifiesta, de manera particular, a través del don de la profecía (Rom 12, 16; 1 Cor 12, 10. 28-29; 13, 2.8; 14, 4-5; 14, 3.6.31.39), la cual no debe ser extinguida; de este modo es considerada como un carisma especial vinculado a los dinamismos pneumáticos (1 Tes 5, 19). En realidad, ni las comunidades ni nadie al interior de las mismas poseen la verdad completa; es el Espíritu el que las ha de ir guiando paulatinamente hacia la explicación total (Jn 16, 12-15). Finalmente la libertad otorgada ineludiblemente por la acción del Espíritu postula la necesidad de seguir sus inspiraciones (Gál 5, 16.18.25) y dejarse conducir por Él, pues es la verdadera *Torah* (2 Cor 3, 3); es la norma a seguir (Rom 8, 4).

En *Lumen Gentium* la referencia pneumática subraya la dinamicidad del «circuito de la vida» [95], el cual, a partir de las procesiones intratrinitarias, inicia con el acto creador que se remonta hasta el Padre y concluye en la unión escatológica de los seres humanos con el Mismo; todo, a través de la acción del Hijo durante su misión temporal y el impulso del Espíritu en el decurso de la historia. Es este Espíritu el que efectúa, tanto la transformación radical del ser humano -que culminará en la resurrección-, como la renovación constante de ese templo suyo que es la Iglesia, a través de la fuerza del Evangelio,

[95] G. Philips, op. cit., 113.

que constituye la norma última de la fe. Por esto, este dinamismo tiene mucho que ver con el conocimiento de la verdad -en el sentido del cuarto Evangelio,- cuyo progreso constante aparece explícitamente vinculado a la promesa del *Parakletos*. Fruto también del Espíritu es el florecimiento de dones carismáticos en el seno de la comunidad, a la par de los jerárquicos.

4.2. Conclusión: Configuraciones históricas e imágenes eclesiológicas

A) Catolicidad o exclusivismo

En la Iglesia católica se llegó a generalizar, después de unos cuantos siglos de existencia, una disciplina y una doctrina exclusivistas en el ámbito soteriológico, inseparable por lo demás de la orientación general que las disciplinas teológicas fueron adoptando durante su desarrollo; con lo cual sancionó como necesaria -sin ambages- la membresía católica, de la cual se consideraban excluidos, no sólo los adherentes a otras religiones, sino los llamados herejes y cismáticos.

El Concilio Vaticano II, por su parte, al asumir las corrientes pastorales y teológicas renovadoras de su época, flexibilizó la disciplina y la doctrina vigentes hasta entonces, y dio un paso adelante al oficializar los emprendimientos ecuménicos y la postura caracterizada posteriormente como inclusivista, todo lo cual se ve reflejado, sobre todo, en *Lumen Gentium* 13-17, *Unitatis Redintegratio* y *Nostra Aetate*.

Ahora bien, no hay que perder de vista que la herencia que legó el Concilio no se restringe a los contenidos doctrinales que alcanzó a formular, sino comprende también el espíritu que permeó su desarrollo, condensado en el término *aggiornamento*, original de Juan XXIII. De este modo, ante

la discusión que se ha generado a partir de la actividad misionera que se desarrolla en el presente, la cual se pregunta por el sentido de ésta y por la manera de llevarla a cabo; igualmente, ante la nueva perspectiva que ha introducido la aparición, por ejemplo, de la teología india en América Latina, hay que empezar por retomar las enseñanzas de la historia de la acción misionera de la Iglesia, así como las actitudes que ha adoptado ante *los otros*, y sopesarlas a la luz de su naturaleza histórico-mistérica, expresada en las tres grandes imágenes secundo-testamentarias incorporadas por el Concilio.

Esta aportación bíblico-conciliar parece poner el acento en la práctica de la catolicidad, entendida como impulso ecuménico y diálogo interreligioso; como acogida de la pluralidad religiosa. Ahora bien, estas actitudes están conectadas históricamente, como hemos visto, con la capacidad de ejercitar la interculturalidad. Con respecto a esto último, el Papa Francisco ha afirmado:

> En la evangelización de nuevas culturas o de culturas que no han acogido la predicación cristiana, no es indispensable imponer una determinada forma cultural, por más bella y antigua que sea, junto con la propuesta del Evangelio. El mensaje que anunciamos siempre tiene algún ropaje cultural, pero a veces en la Iglesia caemos en la vanidosa sacralización de la propia cultura, con lo cual podemos mostrar más fanatismo que auténtico fervor evangelizador (Ex. Ap. *Evangelii Gaudium* 117).

Por su parte, en las tradiciones católicas de las capas populares, expresión de la tradición, encontramos vertientes que se mueven en este mismo sentido.

B) El poder o el Evangelio

La Iglesia ha tenido épocas, más bien amplias, en las que ha aparecido institucionalmente articulada con los poderes económico y político –el *Corpus Christianum*-, y en las que ella misma se ha revestido con las prendas propias de estos poderes, oficiando de esta manera como aliada y colaboradora de los mismos [96]. La doctrina eclesial secundo-testamentaria, condensada por *Lumen Gentium*, parece enfatizar la necesidad de que la comunidad de discípulos reconozca que su lugar es otro, al lado de los empobrecidos y estigmatizados, a ejemplo de su fundador (*LG* 8, 3º); que ejerza el carisma profético en libertad frente a los Estados y, simultáneamente, fortalezca el compromiso histórico al que se encuentra (Gal 5, 1-26). Así lo reconoce *Gaudium et Spes* cuando sostiene:

> Es preciso que cuantos se consagran al ministerio de la palabra de Dios utilicen los caminos y medios propios del Evangelio, los cuales se diferencian en muchas cosas de los medios que la ciudad terrena utiliza (…) Ciertamente, las realidades temporales y las realidades sobrenaturales están estrechamente unidas entre sí, y la misma Iglesia se sirve de medios temporales en cuanto su propia misión lo exige. No pone, sin embargo, su esperanza en privilegios dados por el poder civil; más aún, renunciará al ejercicio de ciertos derechos legítimamente adquiridos tan pronto como conste que su uso puede empañar la pureza de su testimonio o las nuevas condiciones de vida exijan otra disposición. (*GetSp* 76)

Esta nueva y, simultáneamente, antigua actitud repercute, como hemos observado históricamente, en la capacidad de la comunidad de ayudar a verter los contenidos del mensaje revelado en diferentes matrices culturales, a través de la práctica de la interculturalidad.

[96] Esta afirmación no se refiere necesariamente al régimen de Estado confesional e Iglesia estatal, en sus diferentes configuraciones históricas, sino al modo de comportarse la segunda en el contexto de este régimen.

BIBLIOGRAFÍA

- O. Albado et alii, *Judíos y cristianos en los procesos culturales del «mundo» helenístico-romano*: Revista Teología XLIX/107 (abril 2012) (http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/revistas/judios-cristianos-procesos-culturales-mundo.pdf).

-C.Andresen, *Kultur und Christentum, geschichtlich*: Die Religion in Geschichte und Gegenwart 4 (1986) 99-100.

Antike und Christentum: TRE 3 (1978) 56-73.

- M. Beuchot, *Fe, ciencia y cultura*: Angelicum 86/1 (2009) 197-202.

- H. Bietenhard, λαός: DThNT 3 (1983) 442-445.

- J. M. Blázquez M., *Filosofía y cristianismo. El temor ante la muerte* (file:///C:/Users/Asus/Downloads/filosofa-y-cristianismo-el-temor-ante-la-muerte-0.pdf).

- P. Bourdieu, *Génesis y estructura del campo religioso*: Rev. Relaciones 28/108 (2006) 29-83.

- ¿Y quién creó a los creadores?, en Sociología y cultura, México 2002.

-D. Boyarin, *Espacios fronterizos. Judaísmo y cristianismo en la Antigüedad tardía*, Madrid 2013; ed. en inglés: D. Boyarin, *Border Lines. The Partition of Judeo-Christianity*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2004.

-R. E. Brown-C. Osiek-Ph. Perkins, *Early Church*: NJBC (1990) 1344.

-N. Brox-A. Angenendt-H.-W. Gensichen, *Missionsgeschichte*: LThK 7 (1998) 302-309.

-C. Buencasa P., *Converting a Schism into an Heresy*: Studia Patristica 49 (2010) 79-84.

-B. Burgos, ¿Existe un diálogo del cristianismo con las religiones tradicionales africanas?: Portal Iglesia viva (http://www.iglesiaviva.org/n208-11.htm)

-P.-Th. Camelot, *Hellénisme*, en Catholicisme hier, aujourd'hui, demain 5 (1962), 589-592.

-W. J. Coleman, *History of Missions*: NChEnc (1976) 930-933.

-J. Comby, *Para comprender dos mil años de evangelización*, Estella 1994.

-Y. Congar, *Hérésie*: Catholicisme hier, ajourd'hui, demain 5 (1962) 640-642.

- *La Iglesia como Pueblo de Dios*: Concilium 1 (1965) 9-33.

- *Propiedades esenciales de la Iglesia*: MystSal IV-I (1973) 371-609.

- J. Danielou, *Mensaje evangélico y cultura helenística*, Madrid 2002.

- E. R. Dodds, *Paganos y cristianos en un tiempo de angustia*, Madrid 1975.

-M. de Elizande, *El monacato medieval y la evangelización de los pueblos germánicos*: Teología 72/2 (1998) 5-19.

-J. A. Estrada, *Las primeras comunidades cristiana*, en M. Sotomayor-J. Fernández Ubiña (coords.), *Historia del cristianismo*. I, *El mundo antiguo*, Madrid 2003, 176-179.

-G. R. Evans, *Católica: la Iglesia es católica*: Diccionario de San Agustín (2001) 249-250.

-M. A. Fahey, *The Catholicity of the Church in the New Testament and in the Early Patristic Period*: The Jurist 52 (1992) 44-70.

-A. Feldtkeller, LThK 5 (1996) 505-506.

-A. D. Fitzgerald (dir), Diccionario de San Agustín (2001) 637-640.

-H. Frankemölle, λαός, oû: DiccExNT (1998) 15-29.

-Cl. Geertz, *Religion as a Cultural System*, Fontana Press 1993.

-H. W. Gensichen, *Heidentum* I: TRE 14 (1985) 592-594.

-I. Gómez de Liaño, *El círculo de la sabiduría*, Madrid 2005.

-J. L. González-C. F. Cardoza, *Historia general de las misiones*, Barcelona 2008.

-J. Granados, *Los misterios de la vida de Cristo en Justino Mártir*, Roma 2005.

-A. von Harnack, *Manuale di Storia del Dogma*, Mendrisio 1912.

-Beda, *Historia Ecclesiastica Gentis Anglorum*, I, 30, en: *Bedae Opera Historica*, Loeb Classical Library, Transl. by J.E. King based on the version of Th. Stapleton (1565); citado por W. Heinemann, London and Harvard University Press, 1962, Cambridge, Massachusetts, (ed. bilingüe). Trad. del inglés por Paola Corti B. (http://textoshistoriadelaiglesia.blogspot.mx/2010/03/tres-cartas-de-san-gregorio-magno.html)

-J. B. Henderson, *The Construction of Orthodoxy and Heresy*, Albany (N. Y.) 1998.

-L. Hertling, *Historia de la Iglesia*, 1989.

-K. Hoheisel, *Hellenismus*: LThK 4 (1995) 1412.

-W. Jaeger, *Cristianismo primitivo y paideia griega*, México 1965.

-L. Jolicoeur, *El cristianismo aymara: ¿inculturación o culturización?*, -Washington 1997.

-H. Jorissen, *Leib Christi*, LThK 6 (1997) 771-772.

-E. Kamlah, *Espíritu*: DTNT I (1998) 525-53.

-C. Ph. Kottak, *Introducción a la antropología cultural*, Madrid 2003.

-H. Kraft, *Antike und Christentum*: RGG 1 (1986) 436ss.

-J. Kremer, *Heiliger Geist*: LThK 4 (1995) 1306-1308.

-S. Lilla, *Helenismo y cristianismo*: DiccPatrAntCrist I (1991) 1009-1012.

-J. M. Laboa-F. Pierini-G. Zagheni, *Historia de la Iglesia*, Madrid 2005.

-S. E. McGinn, *Internal renewal and dissent in the early Christian World*, en

-F. F. Esler (ed.), The Early Christian World, Vol. I-II, London New York 2000, 894-897.

-M. Marcos (ed.), *Herejes en la historia*, Madrid 2009.

-L. Mujica, *Aculturación, inculturación e interculturalidad*: Fénix 43-44 (2001-2002) 55-78.

-Ch. Norris C., *Cristianismo y cultura clásica*, México 1992.

-G. Philips, *La Iglesia y su misterio en el Concilio Vaticano II*. I, Barcelona 1968.

-Pontificio Consejo para el Diálogo Interreligioso-Consejo Ecuménico de Iglesias-Alianza Evangélica Mundial, *El testimonio cristiano en un mundo multi-religioso*: recomendaciones de conducta (enero de 2011) (http://www.

vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/interelg/documents/christian_witness_in_multi-religious_world_spanish.pdf).

-K. Rahner, *L'appartenance a l'Eglise d'apres la doctrine de l'Encyclique Mystici Corporis Christi*, en Écrits Théologiques, II, Paris 1960, 8-112.

-R. Koch, *Espíritu*: DiccTeolBib (1967) 252-360.

-G. Reale y D. Antiseri, *Plotino y el neoplatonismo. Historia del pensamiento filosófico y científico*. I (http://www.olimon.org/uan/0Reale-Antisieri_Plotino.pdf).

-M. J. de los Reyes, África, el Vaticano y el contexto internacional: Revista de Relaciones Internacionales No 7 (http://www.iri.edu.ar/revistas/revista_dvd/revistas/R7/R7EST06.html)

-R. P. Rodríguez M., *Poder político y religión en Roma: notas para la descripción histórica de una interrelación*: Anuario da Facultade de Dereito da Universidade da Coruña No 5 (2001) 1119.

-A. F. Roldán, *El concepto de revelación en Paul Tillich*: Teología y cultura 2/3 (2005) 1-13.

- *La historia de las religiones en la interpretación de Paul Tillich. Prolegómenos para el diálogo interreligioso hoy*: Teología y cultura

5/9 (2008) 29-42.

-F. Santos Y., *Cristianismo y sociedad pagana en el Imperio Romano durante el siglo II*, Oviedo s/f.

-L. G. Sarasa, *Encuentro de la cultura griega y el evangelio de Juan*: Studia Missionalia vol. 57 (2008) 6-9.

-W. Schilling, *Staat in der christliche Lehre*: RGG 6 (1986) 299.

-O. Semmelroth, *La Iglesia, Nuevo Pueblo de Dios*, en G. Baraúna (dir.), La -Iglesia del Vaticano II, I, Barcelona 1966, 452-456.

-M. Signer, *Judíos y judaísmo*: Dicc. de San Agustín (2001) 770-776.

-P. Siniscalco, *Política (pensamiento político cristiano)*: DiccPatrAntigCrist II (1992) 1820-1821.

-A. Schindler, *Häresie* II, TRE 14 (1985) 320-326.

-G. Strecker, *Judenchristentum*: ThRE 17 (1988) 310-325.

-Fr. Tadro Y. Malaty, *The School of Alexandria*. Book I, Jersey City, 160-165 (http://www.saint-mary.net/books/SCHLALEX.pdf); The School of Alexandria. Book II, Jersey City 1995 (http://stmark.com.au/home/attachments/article/74/11SO4G%20-THE%20SCHOOL%20OF%20ALEXANDRIA%20-%20ORIGEN.pdf).

-P. Tillich, *The Problem of Theological Method*, en W. Herberg, *Four Existentialists Theologians*, New York 1958, 247-249.

-T. H. Tobin, *The Prologue of John and Hellenistic Jewish Speculation:* CathBibQuart 52 (1990) 252-269.

-S. Pié-Ninot, *La teología fundamental*, Salamanca 2002.

-K. Schatz, *Inkulturation*: LThK 5 (1996) 507.

-M. Schlag, *Libertà religiosa, tolleranza e verità nei Padri della Chiesa prima di Theodosio*: Annales Theologici 27 (2013) 103-122.

-M. A. Schmidt, *Geist und Geistgaben im NT*: RGG2 (1986) 1272-1278.

-E. Schweizer, σώμα, ατος: DiccExNT II (1998) 1641-1652.

- πνευμα: ThDNT 6 (1968) 424-431.

-Th. Söding, *Leib Christi*: LThK 6 (1997) 769-771.

-E. Wolf, *Christentum. Geschichtliche Entwicklung*: RGG 2 (1986) 1697-1715.

-K. Wenzel, *Katholisch*: LThK 5 (1996) 1345-1346.

-S. Wibbing, σώμα: DTNT (1980) 375-380.

-Y. Yarza, *Historia de la filosofía antigua*, Pamplona 2000.

Geist/Heiliger Geist/Geistgaben: TRE 12 (1984) 178-195.

-*Les rapports du Christianisme naissant avec le Judaïsme*, Montreal-Paris 1983.

ALGUNAS TRANSICIONES CULTURALES

DEL CRISTIANISMO OCCIDENTAL

Valoración a la luz de la eclesiología

Se terminó de imprimir en 2015

por Alfonso Sandoval Mazariego. Tizapán Nº 172, Local 1,

Col. metropolitana, Tercera Sección, Nezahualcóyotl,

Estado de México, C.P. 57750 Tel. 5793 4152.

La edición consta de 500 ejemplares

más sobrantes para reposición.